

Б. Т. Григорьян

НЕОКАНТИАНСТВО



ВЫСШАЯ ШКОЛА • 1962

Б. ГРИГОРЬЯН

НЕОКАНТИАНСТВО

КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ВЫСШАЯ ШКОЛА»
Москва — 1962

От автора

В наши дни, как и раньше, идет острая борьба между двумя философскими воззрениями на мир — между материализмом и идеализмом. Материалистическая философия марксизма — диалектический материализм — ныне стала мировоззрением сотен миллионов людей различных стран земного шара. Она с каждым днем приобретает все новых и новых сторонников, завоевывает умы и сердца людей, стремящихся к истине, справедливости и счастью. Философия марксизма привлекательна тем, что она истинна, тем что народы, руководствующиеся ею, достигают больших успехов в жизни, тем, что в условиях международной напряженности эта философия провозглашает идеалы мира и всеобщего благосостояния, доказывает осуществимость этих идеалов. Философия марксизма вооружает людей знанием объективных законов развития истории, в условиях современного мира она своими оптимистическими, и в то же время реалистическими прогнозами вдохновляет их на активное творчество, укрепляет в них веру в разум, в прогресс человечества. Материалистической философии марксизма противостоит современный идеализм. Представленная дюжиной «перворазрядных» (неотомизм, экзистенциализм, прагматизм, феноменология, неокантианство и др.) и множеством второстепенных направлений и учений, современная идеалистическая философия рьяно защищает порядки умирающего капиталистического общества. Как и всякая идеология отживающего свой век социального строя, буржуазная философия наших дней несет на себе печать глубокого духовного упадка и разложения. Ее представители, принимая гибель капитализма за гибель всей цивилизации, распространяют идеи социального пессимизма, твердят о «хрупкости», «конечности и обреченности» человеческого бытия.

Научная критика философских и социологических учений современной идеалистической философии, разоблачение ее реакционной сущности является важной задачей марксистской философской науки. Тем более, что такая критика может способствовать также большему уяснению и пониманию нашего марксистского мировоззрения. Предлагаемая работа посвящена критиче-

скому разбору неокантианства, являющегося одним из влиятельных направлений современной буржуазной философии. В ней прослеживается ход развития немецкого неокантианства с конца прошлого столетия до наших дней. Книга не претендует на подробный разбор неокантианства в полном его объеме. Автор ограничил свою задачу критическим разбором философских учений двух наиболее видных представителей Марбургской и Баденской школ — Г. Когена и Г. Риккерта и дал характеристику современного неокантианства. Конечно, неокантианство сейчас не занимает в немецкой буржуазной философии господствующего положения, как это было в начале XX в. Более того, оно даже не представляет собой организационно оформленного философского направления или теории. Но сейчас, как и раньше, неокантианство является тенденцией мышления, в значительной степени определяющей характер западногерманской философии.

Работе автора над книгой помогли уже имеющиеся в нашей марксистской философской литературе исследования по неокантианству. Критике исторической теории Риккерта посвящена интересная статья В. Ф. Асмуса в его книге «Маркс и буржуазный историзм». (М., 1933). Обстоятельно разбирается неокантианство Марбургской и Баденской школ в большой статье Е. Ситковского, опубликованной в сборнике «Из истории философии XIX века» (1933), а также в книге К. С. Бакрадзе «Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии» (1960).

Кант и неокантианцы

Неокантианство — одно из влиятельных направлений буржуазной философии, берет свое начало в идеалистической системе Канта. Как более последовательные идеалисты неокантианцы возрождают и развивают характерные для кантовской философии критицизм, агностицизм и априоризм. В своих исследованиях они используют, в первую очередь, «трансцендентальный метод» Канта, который по их мнению, является «движущей и творческой силой» всех его идей.

Кант был выдающимся философом и ученым своего времени. Он положил начало немецкому классическому идеализму, оказавшему большое влияние на последующий ход развития философской мысли. Как ученый Кант известен своими естественнонаучными идеями. Он создал прогрессивную для того времени космогоническую гипотезу («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) о естественном возникновении и развитии солнечной системы из вращающейся туманной массы. Рассматривая солнечную систему в историческом процессе ее возникновения, развития и возможной гибели, Кант своей теорией одним из первых нанес удар по господствовавшим тогда метафизическим представлениям о природе. Ему же принадлежат: учение о космическом значении приливного трения, об относительности движения и покоя, гениальная догадка о существовании Большой вселенной, т. е. новых галактик, внешних по отношению к нашей Галактике. Естественнонаучные труды Канта, большая часть которых принадлежит к раннему, докритическому (до 1770 г.) периоду его деятельности, и до сих пор не утратили своего значения.

В докритический период для Канта были более характерны материалистические и эволюционистские взгляды, вера в силу научного познания. К этому времени относятся его слова: «Дайте мне материю и я построю из нее мир»[1]. Но и в этот период Кант не был последователен в своих воззрениях Уже в ранних

---

[1] I. Kant. Sämtliche Werke. Hg. von K. Vorländer. Bd. 7, 1922, S. 16.

трудах философа явственно наметились ростки его будущей идеалистической системы. Занимаясь главным образом вопросами развития неживой природы и считая естественнонаучные исследования вполне достаточными для объяснения различных процессов неорганического мира, Кант отвергал принцип причинности, как только переходил к рассмотрению живых организмов. В органическом мире, по мнению Канта, должна действовать другая закономерность, принцип целесообразности, предполагающий, в конечном итоге, вмешательство сверхъестественной воли.

Кант сомневался в возможности научного познания возникновения органической жизни и прибегал здесь к помощи бога. Тем самым он ограничивал область знания, расчищая место для веры. Эта тенденция кантовской мысли нашла свое дальнейшее развитие в его философии «критического идеализма», которая была разработана и изложена в основных трудах философа (Критика чистого разума, Критика практического разума, Критика способности суждения, Религия в пределах только разума), относящихся к так называемому критическому периоду, после 1770 г., его деятельности.

В отличие от многих своих философских предшественников (Платон, Лейбниц, Вольф и др.), разрабатывавших идеализм главным образом как учение о сущем, о конечных основаниях бытия (онтология), Кант выдвинул на первый план теорию познания — гносеологию как основную философскую науку. Важнейшей задачей своей философии он считал «критическое», осуществляемое с помощью «трансцендентального метода», исследование различных способностей разума и душевной силы человека, определение тех границ, до которых простирается действенность этих способностей.

Точное определение границ нашей способности познания, по мнению Канта, позволит избежать напрасных исследований научно необъяснимых вопросов и направит философские изыскания по верному пути. Кант исходит из факта существования научного познания и различных наук: математики, естествознания и метафизики как науки о сверхчувственных предметах. Будучи уверенным в научности математики и естествознания, он считает неправомерным существование метафизических наук — рациональной теологии, космологии и психологии. Таким образом, кантовская «критика» должна была в результате своих исследований познавательных способностей разума доказать, с одной стороны, достоверность математических и естественнонаучных знаний, а с другой стороны, выяснить, насколько истинны и в чем ложны известные положения метафизики.

В результате своих философских исследований Кант пришел к заключению, что основными условиями достоверности нашего знания являются так называемые априорные формы чувствен-

ности — пространство и время и категории рассудка — количество, качество, причинность и т. д., которые, по его мнению, являются необходимыми условиями самого существования мира явлений — объекта познания.

Пространство и время, по Канту, — не объективные реальности или свойства «вещей в себе», существующих вне познающего субъекта и независимо от него, а априорные, предшествующие опыту формы нашей чувственности. Не в опыте мы познаем пространство и время, а сам опыт становится возможным благодаря априорным формам чувственности и рассудка.

Однако условием возникновения мира явлений нельзя считать только лишь созидательную деятельность человеческого ума. Кант считает, что вне нас существуют «вещи в себе». Принципиально нельзя познать, каковы эти «вещи» сами по себе, однако своим влиянием на нашу чувственность они возбуждают в нас представления. Таким образом, содержание чувственных предметов явлений, а именно материал наших ощущений и впечатлений, не производится умом априори, а получается в результате воздействия «вещей в себе» на наши органы чувств. Полученные нами извне чувственные впечатления, по мнению Канта, не привносят причинной связи и закономерности в мир явлений, а лишь возбуждают деятельность нашего ума. И только познающий субъект, оперируя априорными формами чувственности и рассудка, создает действительный объект научного познания. Человеческая чувственность приводит весь разрозненный и бессвязный материал ощущений в некоторый наглядный или возрительный порядок в формах пространства и времени и создает мир чувственных явлений. Последние с помощью воображения связываются рассудком (категории) в мир опыта, подлежащий научному знанию. Именно в этом смысле говорит Кант, что «рассудок не почерпает свои законы априори из природы, а предписывает их ей» [1].

Согласно Канту, объекты или явления познаваемы постольку, поскольку они — произведения нашего ума, созданные по его правилам и законам. Если же в объектах заключено нечто, имеющее характер «данного», чего создать мы не можем, то здесь наше познание наталкивается на непреоборимую преграду. У кантовского явления всегда предполагается некоторый, не сводимый к априорным элементам, чувственный остаток, обязанный своим происхождением «вещам в себе».

Своим учением об априорных формах чувственности и рассудка и о субъективном и идеальном характере явлений как объектов познания Кант отгородил непроходимой преградой мир явлений от мира «вещей в себе», объявил последние принципиально непознаваемыми. В этом обнаруживается одно из основ-

---

[1] И. Кант. Пролегомены. Соцэкгиз, 1934, стр. 203.

ных противоречий кантовской философии: он признает объективный мир «вещей в себе» одной из необходимых основ и причин происхождения явлений и всего процесса познания и в то же время отрицает его познаваемость. Считая объективный мир вещей непознаваемым, потусторонним, Кант тем самым отвергает его как критерий истинности полученных нами знаний. Таким критерием, по его мнению, может быть формально-логический субъект познания, который в силу своей трансцендентальности, априорности, независимости от объективного мира и индивидуального сознания при всех изменениях ощущений остается одинаковым, равным самому себе. Это единство и тождество человеческого сознания Кант назвал «трансцендентальным единством апперцепции».

Вопрос о происхождении, об априорно-логических условиях человеческого познания у Канта совпадает с вопросом о происхождении объектов нашего познания или мира явлений. Поэтому когда Кант определяет те априорные формы человеческого разума, которые, по его мнению, являются единственными условиями происхождения и достоверности научного познания, то он вместе с тем устанавливает границы познания. Кант определяет явления, чувственный мир как единственно возможный объект теоретического познания. Отсюда он приходит к выводу, что все то, что не дано нам чувственно, — бог, душа, свобода — не может быть предметом науки. Следовательно, неправомерно существование различных метафизических наук, рационально доказывающих существование бога, свободы, бессмертия.

Это не означает, что Кант полностью отказывается от таких «метафизических объектов», как бог, свобода. Он лишь стремится доказать принципиальную невозможность познать их с помощью обычных рассудочных, научных методов, путем теоретического мышления. Вместе с тем Кант утверждает существование некой независящей от чувственности способности нашего разума. Оказывается, чистый разум обладает способностью мыслить некоторые абсолютные идеи. Эти идеи разума якобы призваны мысленно представлять нам конечные цели наших устремлений как в области теоретического познания, так и в области практической деятельности.

Кант обнаруживает двойственную природу человека и его мира. С одной стороны, человек — это обладатель рассудка и законодатель подвластного этому рассудку мира явлений, с другой стороны, человек — обладатель чистого разума и воли и законодатель нравственного мира свободы и абсолютных ценностей. Таким образом, кантовская критика способностей разума, его понимание опыта, познания отделяет человека от природы, от объективной материальной действительности. В явлениях, по Канту, не дана «вещь в себе», мы можем знать только о ее существовании. Но вместе с тем уже за пре-

делами теоретического разума человек оказывается связанным со сверхчувственным миром идеальных «вещей» или ценностей, который выступает здесь как мир нравственного долженствования.

Кант признает две действительности, два оторванных друг от друга мира: чувственный мир явлений и сверхчувственный мир нравственных ценностей и идеалов. Человек как часть чувственного мира подчинен причинной закономерности, необходимости, но как носитель духовного начала он свободен и примыкает к сверхчувственному миру высших нравственных ценностей и идеалов. Отсюда он черпает свои представления о цели и нравственной задаче человечества и придает определенный смысл и значение своей исторической деятельности. Человек стремится к осуществлению этих нравственных идеалов. Но чувственный мир, не порождающий подобных идеалов, остается равнодушным к этим устремлениям, он, согласно Канту, не дает никаких гарантий их осуществления.

Не находя в реальной действительности выхода из этого противоречия, Кант переносит осуществление своей «доброй воли» в потусторонний мир. Согласно Канту, для того чтобы человек непрестанно стремился к моральному совершенству и верил в возможность достижения нравственного идеала и счастья, необходимо убедить его в существовании свободы, бога и бессмертия. Последние Кант объявляет необходимыми требованиями, постулатами практического или морального разума.

Таким образом, еще раз проявляется крайняя противоречивость кантовской философии. Начинает он свою «критическую философию» тем, что определяет чувственный опыт необходимым условием научного познания и объявляет решительную борьбу метафизике, отрицая возможность научного доказательства бога, свободы и бессмертия. С другой стороны, своим учением об априорных формах чувственности и рассудка он ограничивает опыт идеальным миром явлений и создает вновь опору для метафизики, объявляя веру в бытие бога, свободы и бессмертия необходимыми требованиями нашего нравственного сознания.

Кант пытался создать такое философское учение, которое объединило бы науку с жизнью, идеалы с действительностью. Он хотел, чтобы его философия, признавая причинную необходимость исторической действительности, в то же время доказала бы возможность свободной деятельности человека. Но ему не удалось выполнить этой задачи, поскольку он пытался доказать свободный характер человеческой деятельности посредством дуалистического разрыва между реальным чувственным миром явлений и идеальным, сверхчувственным миром вещей в себе. Объявляя необходимость и свободу одинаково реальными, Кант в то же время трактует свободную деятельность как трансцендентальную по своему существу, мотивы и движущие силы ко-

торой находятся не в исторической действительности, а в сверхчувственном мире свободы и нравственных идеалов. Иначе говоря, утверждая трансцендентальность, нереальность основоположений свободы, Кант тем самым лишает реальную действительность свободы и нравственных идеалов.

На противоречивость и дуализм кантовской философии указывал В. И. Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм». «Основная черта философии Канта, — писал он, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д. Кант направляет свою философию в сторону идеализма»[1].

За эту половинчатость и непоследовательность кантовскую философию критиковали «слева» — последовательные материалисты, «справа» — последовательные идеалисты. Первые выступали против Канта за то, что он недостаточно материалист, за его измену знанию и уступки религии. Идеалисты же критиковали Канта за его материалистические тенденции. Они ставили Канту в вину его допущение «вещи в себе», т. е. признание существования независимой от мышления объективной реальности. При этом агностики отбрасывали кроме «вещи в себе», и априоризм кантовского учения, а идеалисты требовали последовательного выведения из чистой мысли не только априорных форм созерцания, а всего мира вообще, растягивая мышление человека до абстрактного «я» или «абсолютной идеи» или до «универсальной воли!»

Уже Рейнгольд и Якоби, принадлежавшие к первым пропагандистам и систематизаторам философии Канта, неоднократно отмечали противоречивость кантовской философии. С критикой «вещи в себе» и априоризма учения Канта одними из первых выступили Шульце-Энезидем, Маймон и Фихте. Шульце подобно Канту, рассматривая сознание как единственный источник всех форм познания, считает неуместным признание «вещи в себе». Еще более последовательной критике «справа» подверг Канта Маймон. Он пытался вывести из сознания не только формы познания, но и все его содержание. Для этого он устранял из кантианства все элементы материализма и объективизма. В фи-

[1] В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, 1949, стр. 180—181.

лософских учениях Фихте, Шеллинга и Гегеля последовательное развитие априоризма и трансцендентализма постепенно приводит к смене гносеологического идеализма Канта абсолютным идеализмом Гегеля, где дуализм кантовского учения преодолевается на объективно-идеалистической основе.

К критике Канта «справа» нужно отнести также и философские учения неокантианского идеализма.

Неокантианство возникло в Германии во второй половине XIX в. и вскоре вылилось в широкое философское течение. На лозунг «Назад к Канту», провозглашенный представителями раннего неокантианства О. Либманом («Кант и эпигоны», 1865) и В. А. Ланге («История материализма», 1866), откликнулись не только философы-идеалисты, но и ученые: естествоиспытатели, психологи, социологи, экономисты и политики. Многие течения немецкой буржуазной научной и философской мысли конца XIX и первой половины XX в. испытали на себе сильное влияние неокантианства.

Первоначально неокантианство явилось своеобразной философской реакцией на естественнонаучный материализм и отчасти на теоретико-познавательный оптимизм объективно-идеалистической философии Гегеля. В дальнейшем, в учениях своих главных школ Марбургской (Г. Коген, П. Наторп) и Баденской (В. Виндельбанд и Г. Риккерт) оно выступило против марксизма и его революционной философии — диалектического и исторического материализма. В начале XX в. неокантианство проникает в социал-демократическое движение, становится чуть ли не официальной философией II Интернационала и с тех пор по настоящее время своими философскими и социологическими концепциями продолжает питать идеологию современного «социал-демократизма», реформизма и ревизионизма. Философия неокантианства представляет собой идеологию буржуазного либерализма, но либерализма реакционного по своему существу, относящегося к начальному периоду империалистической стадии капитализма, а затем и к эпохе развитого империализма.

Во второй половине XIX в. рабочее движение в Германии достигло большого подъема. На опыте революции 1848 г. и послереволюционных лет германский пролетариат убедился в реакционности буржуазии и несостоятельности проповедуемых ею социалистических теорий. Пролетариат вышел на самостоятельный путь политического развития и взял на свое идейное вооружение марксистскую революционную теорию.

В этот период немецкая буржуазия, напуганная ростом революционного движения, вступает в более тесный союз с феодальной аристократией. Заинтересованная в укреплении и дальнейшем развитии капитализма, в захвате новых источников сырья и рынков сбыта, она поддерживает империалистическую политику германского правительства — милитаризм и колониа-

лизм. Буржуазия отказывается от демократических идей и революционных традиций.

Это попятное движение нашло свое отражение и в философии. Буржуазная профессура провозглашает необходимость возврата к идеалистическим учениям философии прошлого. Одним из наиболее популярных лозунгов времени становится неокантианский клич — «назад к Канту». И уже к концу XIX в. неокантианство становится официальной университетской философией в Германии.

Однако благоволение буржуазной профессуры к неокантианству, быстрое распространение этой философии объясняется не только тем, что неокантианство оказалось удобным для буржуазии идеологическим оружием. Во второй половине XIX в. в научной и философской жизни Германии наступила эпоха, когда наряду с огромными успехами в развитии конкретных наук в области теоретического, философского мышления царили необычайный разброд и путаница.

В это время было сделано огромное количество новых открытий в области физики, химии, биологии, физиологии и геологии, т. е. в области таких наук, для которых спекулятивная философия никогда не играла сколько-нибудь значительной роли.

Все эти достижения естественных наук так же, как и три великих открытия второй четверти XIX в. — клеточная теория Шлейдена и Шванна, закон сохранения и превращения энергии Р. Мейера и эволюционная теория Ч. Дарвина — позволяли обнаружить диалектическую взаимосвязь не только между процессами природы в отдельных ее областях, но и ту связь, которая объединяет природу в одно единое целое. Диалектический характер процессов природы вскрывался всем ходом развития науки. Наука нуждалась в теоретическом обосновании и истолковании своих достижений, ей могла помочь только материалистическая диалектика.

Но буржуазные ученые не были знакомы с диалектикой и особенно с материалистической диалектикой Маркса и Энгельса. Находясь под влиянием идеалистических и метафизических философских систем того времени, они неспособны были дать правильное истолкование и теоретическое обобщение своих научных открытий. Возникла весьма противоречивая картина, когда открытия в области естественных наук, своим объективным содержанием подтверждающие положения материалистической диалектики, истолковывались в духе идеализма и метафизики. Естествознание, по выражению Энгельса, «снова оказалось беспомощной жертвой метафизики». Гегелевский идеализм был забыт, а вместе с ним и его диалектика. Вновь стала распространяться старая метафизическая манера мышления.

Буржуазная действительность предлагала науке лишь различные метафизические философские системы. В этот период

развился новый естественнонаучный материализм, который в теоретическом отношении ничем не отличался от материализма XVIII в. и лишь обладал тем преимуществом, что располагал более богатым естественнонаучным материалом. Широкое распространение получили, с одной стороны, учения вульгарных материалистов — Бюхнера, Фогта и Молешотта, полностью воспроизводивших докантовский вольфианский филистерский образ мышления, с другой стороны, — приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления Шопенгауэра и Э. Гартмана. Философия последних была направлена против материализма и диалектики и горячо поддерживалась немецким юнкерством и буржуазией. Характерной чертой реакционных идеалистических учений Шопенгауэра и Э. Гартмана является их открытая враждебность науке, которую они низводят на уровень мистики и суеверия.

Таким образом, господствующие в Германии во второй половине XIX в. философские направления не могли дать пригодного для науки метода теоретических обобщений. Только гегелевская философия обладала полезным логическим материалом, который можно было использовать. Но диалектика в той абстрактной и «спекулятивной» форме, в какой ее оставил Гегель, была непригодна в качестве метода конкретных наук. Существовавшие тогда идеалистические философские системы не были способны ни преодолеть диалектический метод Гегеля, ни подвергнуть его серьезной критике.

За выполнение этой трудной задачи взялись Маркс и Энгельс. Они высвободили из гегелевской логики то ядро, которое заключало в себе действительно гениальное открытие, отбросив всю идеалистическую шелуху. Но материалистическая диалектика марксизма, ставшая мировоззрением революционного пролетариата, не могла быть принята на теоретическое вооружение буржуазной наукой. Буржуазия в страхе перед организованным революционным движением пролетариата с самого начала вступила в ожесточенную борьбу с марксизмом. Поэтому она нуждалась, прежде всего, в такой философии, с помощью которой можно было бы успешно бороться против влияния марксизма в рабочем движении. Вместе с тем, эта антимарксистская и антиматериалистическая философская система, необходимая буржуазии, должна была удовлетворить и другие ее потребности.

Германская буржуазия последней четверти XIX в. нуждалась в успешном развитии естественных наук, необходимых для дальнейшего развития производства. Поэтому ее не могла полностью удовлетворить такая, открыто враждебная науке, философия, какой были учения Шопенгауэра и Э. Гартмана. К тому же реакционность этих учений была столь очевидна, что с их помощью нельзя было надеяться сколько-нибудь успешно повлиять на сознание рабочих. Нужна была более тонкая и гибкая

философия, которая смогла бы стать эффективным средством борьбы с марксизмом, средством распространения идеологического влияния буржуазии среди пролетарских масс, и которая, с одной стороны, идеалистически «обосновала» бы и использовала достижения естественных наук, а с другой стороны, не нанесла бы ущерба религии, так необходимой буржуазии для поддержания своего классового господства.

Философия неокантианского идеализма оказалась на данном этапе тем самым учением, которое наилучшим образом удовлетворяло всем этим требованиям буржуазии.

Неокантианская философия Либмана, Ланге, Когена и Наторпа являлась как бы теоретическим выражением примирения буржуазии с государством, выражением примирения и союза буржуазии с дворянством. В дальнейшем, когда буржуазия окрепла экономически и политически и стала ведущей силой германского государства, и интересы государства стали ее собственными, кровными интересами, тогда проблема примирения по сути дела сошла с повестки дня. Но оставалась, и еще больше возросла, враждебность уже империалистической буржуазии к революционному пролетариату и его теории — философии марксизма. Неокантианство этого периода (Виндельбанд, Риккерт и др.) стало уже не столько выражением примиренчества буржуазии, сколько открытой ее борьбы с пролетариатом и марксизмом, открытой апологии существующего капиталистического строя.

Современное неокантианство сделало еще один шаг вправо, став на позиции последовательной и безусловной защиты капиталистического строя.

Неокантианство, т. е. философское течение, развивающее реакционные и идеалистические стороны философии Канта, не представляет собой единого целого. Различные неокантианские философские школы расходятся в толковании отдельных положений кантовского учения — его априоризма, понятия «вещи в себе» и так называемого критического, или трансцендентального, метода. Соответственно этим различиям можно выделить следующие школы неокантианства:

1. *«Физиологический идеализм»* (Ф. А. Ланге, 1828—1875; Г. Гельмгольц, 1821—1894; Ф. Шульце), представляющий собой попытку дать субъективно-идеалистическое «обоснование» кантовскому априоризму с помощью физиологической науки. Априорные формы рассматриваются здесь как психо-физиологические особенности познающего субъекта.

2. *Метафизическое направление* (О. Либман, 1840—1912; И. Фолькельт, 1848—1930; Эрхардт, Ф. Паульсен). Представители этой школы неокантианства истинный смысл кантовской философии видят в «критическом обосновании метафизики и религии». Всякая метафизическая система, по их мнению, есть лишь «фи-

лософская гипотеза», претендующая на объяснение человеческих представлений о сущности, основе и взаимосвязи вещей.

3. *Школа «реалистов»* (А. Риль, 1844—1924; Р. Кенигсвальд, 1875—1947; Кюльпе, Мессер, Фришейзен-Келер, Штернберг). Представители этого направления «реалистически» толкуют субъективно-идеалистическое учение Канта об опыте, произвольно придавая кантовским явлениям характер «реальных» предметов, якобы существующих вне субъекта познания. В настоящее время эта школа представлена так называемыми «критическими реалистами» А. Венцелем, Цохером и др.

4. *Релятивистское направление* (Г. Зиммель, 1858—1918, и др.) подчеркивает психологический и относительный характер кантовского априоризма.

Ведущими в неокантианстве являлись *Марбургская и Баденская* философские школы. Основателем Марбургской школы был Герман Коген (1848—1918). К этой школе принадлежали Наторп, Штадлер, Лассвитц, Штаммлер, Кассирер, Штаудингер, Форлендер и др. Баденская, иначе Фрайбургская, школа была основана В. Виндельбандом и Р. Риккертом, к которым примыкали такие представители неокантианства, как Зигварт, Ласк, Кон, Христиансен, Мюнстерберг, Макс Вебер и др. Критическому разбору философских и социологических учений этих школ будут посвящены последующие разделы этой работы.

Здесь необходимо упомянуть также еще одного неокантианского философа — Бруно Бауха, который первоначально примыкал к Баденской школе, а затем предпринял попытку создать свою собственную идеалистическую систему, синтезирующую учение двух главных школ неокантианства. Если марбуржцы исходят главным образом из кантовской «Критики чистого разума», а баденцы делают упор на «Критику практического разума», то Б. Баух, развивая трансцендентализм третьей «Критики» Канта «Критики способности суждения», трактует «трансцендентальный субъект» как некую систему или сущность условий, необходимых для объекта познания. Философии Бауха характерна тенденция перехода к объективному идеализму. В духе Бауха выступили и другие неокантианские философы — О. Эвальд, Ф. Шмидт, Рейнингер и Адикэ.

Неокантианство получило значительное распространение и за пределами Германии — в Италии, Франции, России и других странах (Кантони, Токко, Турбильо, Ренувье, Струве, Булгаков, Берядев, Туган-Барановский, Гессен, Степпун и др.).

Отмеченные нами различия между неокантианскими философскими школами и школками носят несущественный характер, они вполне совмещаются в рамках идеализма, в рамках критики Канта «справа». Поэтому и все эти школы вполне могут быть объединены под названием неокантианства как определенного направления в идеалистической философии. Для правиль-

ной оценки философии неокантианства важно определить прежде всего его историческую роль в борьбе двух философских лагерей — материализма и идеализма. В этом отношении характерно то общее стремление, которое объединило все разновидности неокантианства, — это стремление очистить и освободить философию Канта от ее материалистических элементов. Взяв на вооружение кантовский априоризм, трансцендентальный метод и этику, неокантианство выступило против материализма, за утверждение реакционной субъективно-идеалистической философии. Наиболее последовательными противниками материализма и, в частности, марксистской философии, выступили представители главных школ неокантианства — Марбургской и Баденской.

Представители обеих главных школ неокантианства в качестве исходного пункта своих философских исследований берут «трансцендентальный метод» Канта. Они выступают против материалистических элементов учения Канта, отрицают существование «вещей в себе» и вообще всякой независимой от сознания действительности. Последовательно развивая и разрабатывая основные принципы кантовского идеализма, неокантианцы, таким образом, выступают прежде всего как «критицисты». Объявляя материальную действительность «метафизическим» трансцендентным началом, неокантианцы тем самым отгораживают свое философское учение от всяких проблем, связанных с внешним миром. Подобно Канту, они пытаются обосновать идеализм не как онтологическое, а как чисто гносеологическое учение. Для этого решительно устраняются из процесса познания всякие элементы психологизма и эмпиризма, а философия сводится к анализу чисто логических условий познания и воления. Как априористы, неокантианцы считают формы познания независимыми и предшествующими всякому чувственному содержанию опыта.

Смысл самого познания они сводят к синтетической способности разума конструировать объект познания согласно определенным законам и правилам. Будучи отгороженной от материальной действительности, независимой от чувственного опыта, «чистое познание» неокантианцев приходит к отрицанию познания объективной действительности, к агностицизму. Неокантианцы не просто возрождают известные идеалистические стороны философии Канта. Они по-своему перерабатывают и изменяют кантовское учение, приспосабливая его к запросам новой эпохи. Как более последовательные идеалисты они доводят априоризм и формализм Канта до логического конца. «Понять Канта значит выйти за его пределы», — говорит Виндельбанд. Неокантианцы, по словам Наторпа, хоронят плоть кантовской философии, чтобы спасти дух ее. Они «подчищают» Канта под Юма, т. е. под более последовательного агностика, развивают и углубляют идеалистические тенденции кантовского учения, приближая его в некоторых случаях к идеализму Фихте и Гегеля.

Марбургская школа

Неокантианцы Марбургской школы пытались путем развития и перестройки идеалистического учения Канта создать свою чисто гносеологическую философию. Под последней они понимают такое философское учение, которое не только не ищет для себя никаких предпосылок, существующих независимо от познания и вне его, но и вовсе отрицает их существование. Критикуя Канта с позиций более последовательного идеализма, марбуржцы устраняют материалистические элементы кантовской философии, прежде всего его «вещь в себе» как нечто существующее вне сознания и аффицирующее сознание. Они решительно «очищают» философию Канта от психологизма и эмпиризма.

Кант свою задачу видел в обосновании научного знания — в доказательстве необходимости и общеобязательности положений современной ему математики и математического естествознания. От факта научного знания он шел к выяснению его логических оснований. Именно этой цели служит трансцендентальный метод Канта. Но кантовский трансцендентализм носит субъективный характер—предпосылки научного знания у него сводятся к своеобразной субъективной организации сознания познающего субъекта.

Считая трансцендентальный метод сильной стороной кантовского учения, Марбургская школа стремится очистить его от психологизма и утвердить трансцендентальный метод в его чисто логической форме. При этом, если Кант хотел определить логические основания научного знания, то марбургские неокантианцы идут еще дальше — они стремятся найти априорные логические основания всей человеческой культуры. Философия, по их мнению, должна ориентироваться на культуру, которая включает в себя познание природы, моральные, эстетические и религиозные принципы. И поскольку все эти области культуры находят свое выражение в определенных науках — естествознании, этике, эстетике и теологии, постольку логические основы культуры сводятся к логическим основаниям науки. Логика ориентируется на факты математики и математического естествознания, этика — на юриспруденцию и является логикой этой определенной науки. То же самое относится и к эстетике. Таким образом, философия предстает как логика всего культурного творчества человечества. Философия, пишет Наторп, «должна установить единство человеческих познаний через выяснение того общего последнего фундамента, на который все они опираются»[1]. Но при всех условиях в неокантианском идеализме Марбургской школы доминирующее положение занимает «логика

[1] П. Наторп. Кант и марбургская школа. Журн. «Новые идеи в философии», № 5, стр. 95.

чистого познания», т. е. определение логических оснований истинной науки — математического естествознания.

Как мы уже отмечали, марбуржцы имеют дело с так называемым чистым познанием, т. е. познанием, ограничивающимся исключительно сферой мышления, отвлекающимся от внешнего мира и связанных с ним философских проблем. Чистое познание есть не познание объекта, вещей, а исследование различных отношений и элементов самого знания. Оно ставит своей задачей постижение присущих разуму способностей или условий познания. «Познавать, — говорит Коген, — значит искать начало (источник) познаваемого предмета в чистой мысли» [1].

Важнейшим положением чисто гносеологического идеализма Марбургской школы является принцип первоначала, или «принцип происхождения». Этот принцип, согласно Когену, должен являть собой то идеальное первоначало в чистой мысли, которое как бы служит основой единства всей системы научного знания. «Принцип происхождения (der Ursprung) требует определения мысленного основания всякого познаваемого бытия. И если... в происхождении (у истоков, в основании) бытия открыто мышление, то это бытие не должно иметь никакого другого основания, кроме того, которое ему в состоянии дать мышление. Впервые чистое мышление становится истинным, как мышление первоначала» [2].

Чистое мышление есть мышление первоначала. Ему ничто не предшествует и ничто не дано, оно само создает свой предмет, бытие, реальность и познает его. Когда марбуржцы говорят о предмете, о бытии, реальности, созидаемых чистым мышлением, то они имеют в виду не объективно существующий предмет, вещи, не реальность, существующую независимо от познания, а реальность и действительность науки. Коген нередко говорит о том, что чистое познание предполагает выявление априорных, присущих самой мысли, логических оснований математического естествознания, природы. В данном случае речь идет, конечно, не о природе, существующей вне нас, независимо от познания, а о «природе» естествознания и, в первую очередь, математического естествознания.

Природа, говорят марбуржские неокантианцы, это не то, что мы видим, слышим, обоняем, осязаем и т. д. О подлинной природе можно говорить со знанием дела лишь на основе науки. Что является подлинно действительным — наблюдаемое нами движение Солнца вокруг Земли или известный нам из науки факт вращения Земли вокруг своей оси? Марбужцы приходят к выводу, что подлинная действительность содержится в науке, в «напечатанных книгах», а наука, как это видно на примере

---

[1] H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. 1922, S. 81.
[2] H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. S. 36.

математики, создается чистым мышлением. Поэтому научное мышление, само создающее картину «действительности», предмет познания никакой другой действительности, кроме самого себя, не знает. Всякая «вещь в себе», существующая независимо от сознания и вне его, объявляется «метафизической». Таким образом, «вещь в себе», существующая независимо от сознания и аффицирующая чувственность, Марбургской школой принципиально отвергается. Отрицается всякая ее роль в научном познании. Вслед за ней из сознания исключаются и ощущения.

Как известно, Кант формальными условиями нашего познания считал пространство, время и категории рассудка. Притом пространство и время у него играли роль «чистых воззрений», априорных форм чувственности, независящих от рассудка и даже предшествующих мышлению. Представители Марбургской школы, ратовавшие за единодержавие мысли в познании (идеи первоначала), не могли согласиться с этим положением Канта, предполагавшим существование чего-то независимого от мысли. Они и здесь «исправляют» Канта, превращая пространство и время в функции чистой мысли. Тем самым чистая мысль со своими априорными принципами превращается в единственный источник, первоначало (Ursprung) познания как по форме, так и по содержанию. Она не только ничего не черпает извне, но и сама создает свой предмет познания.

Для неокантианцев материальная действительность, чувственное содержание наших ощущений не даны нам откуда-то извне, а заданы самой чистой мыслью. Иначе говоря, материальная действительность не есть какая-то реальность, предшествующая познанию, а некое предельное понятие, некий X, знак вопроса, нашей же мыслью поставленный в начале познания. Итак, внешний мир, природа, не дан, а задан нашей мысли как знак вопроса. Предметом, по мнению Когена, как и его последователей, является прежде всего определенный предмет *познания*. Постоянно подчеркивая различие между предметом, как он установлен в научном познании, от предмета, как он существует сам по себе, независимо от научного знания, Коген пытается растворить последний в первом. Но если согласиться с Когеном и считать предметом лишь научное знание о нем, а природой — «природу естествознания», то неизбежно возникнет вопрос — знание *чего* определяет предмет научного познания, *что* вообще определяет наука. Ведь познание всегда предполагает определение неопределенного.

Коген утверждает, что предмет впервые строится чистой мыслью, что он и есть единственное бытие. По его мнению, нет никакой иной действительности, кроме той, что выступает как имманентное содержание чистого познания. Так он приходит к утверждению тождества бытия и мышления. Однако научное знание, состоящее из априорной системы логических элементов и

связей, будучи оторванным от реально существующего предмета, природы, объективной действительности, превращается в логику крайнего агностицизма.

Последовательное очищение кантовской философии от «вещи в себе» и от тех априорных принципов, которые связаны с чувственным опытом, направлено на отрицание ощущений как источника познания и утверждение единоначалия чистой мысли. Представители Марбургской школы обосновывают свое «очищение» теории познания от психологизма и эмпиризма фактами развития современной науки. Идеалистически истолковывая данные физико-математических наук, Коген приходит к выводу, что действительное содержание нашего знания дается не ощущением, а категориями. «Мысль сама создает свой материал, а не обрабатывает материал, данный чувствами извне» [1].

По мнению Когена, наука всегда показывала, насколько несовершенно ощущения отражают действительность и насколько они обманывают нас. По его мнению, в свете современной науки недостоверность ощущений стала совершенно очевидной. Подлинной выразительницей действительности, по Когену, является только чистая мысль, которая независима от всякого эмпирического материала. Согласно его утверждению, достижения физико-математической науки будто бы доказывают, что основа всего содержания науки, как и ощущаемой реальности, лежит в чем-то нечувственном — в мысли. И тот факт, что все ощущаемые нами явления обусловливаются движением чувственно невоспринимаемых бесконечно малых частиц (атомов, электронов и т. д.), приводится Когеном в качестве доказательства его мысли: в основе воспринимаемого нами материального мира лежит нечто нечувственное — идея, гипотеза, математическое понятие бесконечно малого. Иначе говоря, бесконечно малые частицы— не реальные частицы материи, независящей от нашего сознания, но всего лишь математические отношения и формулы, понятия, порожденные самой мыслью. Логика «чистого познания» марбуржцев, таким образом, обосновывается на идеалистически истолкованном факте математической науки. Математическое учение о функции распространяется ими как на все естествознание, так и на логику.

Философия марбуржцев представляет собой попытку обосновать достоверность научного познания на субъективно-идеалистической основе. Если нет никакого внечеловеческого источника и критерия истины, а истина лишь наш человеческий метод, то очевидно, что только сама человеческая мысль может стать безусловным критерием истины. Из этого следует вывод, что существует только человечески обусловленная истина. Тем самым неокантианцы абсолютизируют относительность всякого знания.

---

[1] H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. S. 152.

Чистая наука Когена «не столько познает, сколько указывает путь к познанию». Здесь обнаруживается методический характер нашего познания — его вечное движение и развитие, его вечная несостоятельность и незавершенность. Все это необходимо приводит к отрицанию объективной истины, к агностицизму и субъективизму.

Коген посредством последовательного осуществления кантовского трансцендентализма пытался не только отгородиться от метафизической «вещи в себе», но и избавиться от берклианского субъективизма. Действительно, основное положение философии Беркли, согласно которому бытие, все окружающие нас предметы внешнего мира являются комплексом ощущений познающего субъекта, неизбежно приводит к крайнему субъективизму, к отрицанию объективной истины. В отличие от Беркли, Коген очищает человеческое сознание от всех психофизиологических моментов конкретного индивидуума и создает понятие бессубъектного сознания — «идеи первоначала». При этом единственно существующей действительностью признается действительность, порождаемая этим бессубъектным сознанием. Однако введенное Когеном понятие «идеи первоначала» или человеческого сознания вообще не устраняет основных пороков берклианского идеализма, а лишь запутывает дело. В данном случае перед нами все тот же философский субъективизм, отрицающий объективную истину.

Философский субъективизм Когена в отличие от берклианского носит рационалистический характер. Но несмотря на весь свой рационализм Коген, так же как и Беркли, неизбежно приходит к интеллектуалистическому солипсизму, если можно так выразиться. Действительно, если все познаваемое и вообще существующее есть лишь продукт человеческой идеи, метода, то отсюда следует вывод, что существует лишь один наш метод или чистая мысль, а остальное — иллюзия, порождение этой мысли.

Канта от солипсизма спасало его признание существования «вещей в себе» и «данности» материала наших ощущений. Неокантианцы же, последовательно развившие априоризм кантовской теории познания, отбросили как вещь в себе, так и «данность» ощущений и тем самым впали в крайний субъективизм, солипсизм. Кантовский агностицизм у неокантианцев Марбургской школы достигает крайнего предела. Вещь в себе у них не только не познаваема, она, согласно их мнению, и вовсе не существует как реальный объект познания. Ощущения не даны нам извне, а заданы самой чистой мыслью и не могут быть источником познания. Коген превращает «вещь в себе» в какое-то «предельное понятие», чисто формальный принцип — в некую задачу познания, решение которой возможно только как уходящий в бесконечность ряд приближений никогда не приводящих к окончательному определению.

Сама жизнь, естественный ход познания вынуждает Когена признать действительность и ощущения в качестве важных факторов. Но данность объективной реальности и ощущений противоречит основному принципу его трансцендентального идеализма, согласно которому ничто не может быть началом для мысли («все имеет свое начало и свой конец в мысли»). Поэтому в теории познания Когена ощущения, так же как и сама объективная действительность, выступают в виде проблемы, самой же мыслью поставленной. По мнению Когена, ощущения вовсе не играют познавательной роли. «Мы не можем знать ощущения как единичное явление, говорит Коген, оно нам известно лишь как логическое выражение ощущения»[1]. Но это не спасает Когена, а лишь выявляет всю несостоятельность его доводов, направленных на отрицание познавательной роли ощущений. Ибо, если признать ощущение не как данный извне источник познания, а лишь как некоторое логическое выражение, то ощущение становится одной из функций чистой мысли, т. е. единственного когеновского источника человеческого знания. И тогда все попытки исключить ощущение из числа источников познания были бы бессмысленны. Попытка Когена доказать, что ощущение не есть источник познания, приводит его к безысходному противоречию. Не признавать первичности ощущений по отношению к мышлению, их познавательной роли, значит, как говорит сам Коген, признавать лишь математическое познание, отбросив в сторону естествознание — реальный факт науки. Признать же первичность ощущений в познании — значит ниспровергнуть свое собственное учение трансцендентального идеализма. К такому тупику приводит последовательное развитие идеалистических сторон кантовского учения.

Марбургские философы, подобно Канту, принципиально отгораживают область познания от объективной действительности.

Кант допускал существование «вещи в себе», но объявлял ее «непознаваемой», принципиально отличной от явления. Коген идет дальше, он еще решительнее отгораживает чисто трансцендентальную сферу познания от всякой объективной реальности, ощущение от ощущаемого и ощущающего, мысль от материи и от самого мыслящего субъекта (бессубъектная мысль).

Диалектический материализм опровергает эти положения Канта и неокантианцев. Материалистическая теория познания не признает принципиальной разницы между явлением и вещью в себе. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано. Рассуждения насчет особых граней, отделяющих явления от «вещей в себе» (как это имеет место у Канта), или о принципиальной несовместимости объективного мира вещей в

---

[1] H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis, S. 453.

себе с областью чистого познания (Коген, Наторп и др.) ежедневно опровергаются самой практической жизнью.

Отрицание материалистической философией принципиальной грани между явлениями и вещами в себе воспринимается неокантианцами как отождествление сущности вещей с явлением. Они часто называют материализм философией тождества. Это происходит оттого что неокантианцы, подобно всем субъективным идеалистам, под опытом понимают чисто субъективную сферу либо ощущений и представлений (Беркли), либо область человеческой мысли вообще, бессубъектного сознания (Коген).

Как агностики неокантианцы не идут дальше ощущений, они останавливаются по эту сторону явлений, рассматривая априорные трансцендентальные стороны познания в качестве единственных источников всякого знания. В когеновской философии нет места действительным ощущениям и вообще чему-либо психическому, индивидуальному. У него ощущения выступают не как единичные явления психического мира, а как «проблема», «знак вопроса», поставленный мыслью в начале познания. Ощущения, по мнению Когена, являются «показателями» трансцендентальной действительности, порождаемой все той же мыслью. Они «притязают» на право что-то сказать об этой действительности, но это притязание неправомерно, ибо чистая мысль, сама созидающая всякую действительность, способна самостоятельно, независимо от всякой психологической почвы ответить на любой вопрос, поставленный «ощущениями». Таким образом, по Когену, ощущения не дают нам никаких познаний и все знание сосредоточивается по эту сторону явлений, в мире априорных форм нашего мышления.

Как бы ни называл Коген ощущения — «проблемой» ли, «знаком вопроса», или как-нибудь иначе, учение его не преодолевает ни берклианского субъективизма, ни юмовского агностицизма. Как говорил Ленин, «номенклатура» не меняет основной философской линии подобных теоретиков. Она только делает более запутанной и менее понятной эту новую попытку «научного» обоснования старого субъективизма.

Субъективные идеалисты, в том числе и неокантианцы Марбургской школы, утверждают, что в опыте мы имеем дело не с материальными предметами объективной действительности и их явлениями, а со своими собственными переживаниями и ощущениями, со своими мыслительными определениями и категориальными синтезами (Коген). Поэтому всякое суждение о воспринимаемых и ощущаемых нами вещах, предметах материального мира, а тем более признание их объективного существования неокантианцы считают выходом за пределы опыта, «метафизикой».

Опыт в понимании марксистской философии включает в себя все стороны, всю совокупность общественной практики людей. Предметом научных исследований является природа, чувствен-

ный мир вещей, существующих вне нас и независимо от нас. Именно в процессе взаимодействия людей с окружающей их природой, в процессе практической и, в первую очередь, материально-производственной деятельности создается опыт как основа человеческого познания, как единственный критерий истинности полученного знания. Все попытки неокантианцев построить так называемую беспредпосылочную теорию познания, т. е. найти логически необходимые основоположения объективного знания вне практического взаимодействия людей с предметами объективно существующей природы, обречены на неудачу.

«Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, — писал Маркс, — а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность, мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующейся от практики, есть чисто *схоластический* вопрос» [1].

Диалектический материализм придает большое значение теоретическому мышлению, которое на основе извне данного чувственного материала проникает в глубинные процессы объективного мира, познавая его существенные отношения, связи и законы. Ощущения человека лишь в неразрывной связи с мышлением дают действительно глубокое и адэкватное отражение окружающих предметов и тем самым позволяют человеку не только приспособляться к условиям внешней среды, но и активно изменять эту среду соответственно своим потребностям. Материалистическая философия считает, что наши ощущения, наше мышление правильно отражают окружающий нас мир и тем самым дают объективное знание об этом мире. Неокантианцы же, стоящие на точке зрения субъективизма, по сути дела отрицают возможность достижения объективной истины, ибо, согласно их учению, нет истины, которая бы как по форме, так и по содержанию не зависела бы от «чистой мысли», иначе говоря, от абстрактно-человеческой мысли. Не признавать объективности, не зависящей от человека и от человечества, — значит так или иначе отрицать абсолютную истину. Коген именно к этому и приходит. В качестве абсолютного момента познания Коген выдвигает вечное стремление человека к знанию, т. е. незавершенный и относительный характер нашего знания. «Истины нет, истина единственно заключается в искании истины».

Коген не может решить вопроса о соотношении абсолютной и относительной истины. Для неокантианского субъективизма релятивное только релятивно и исключает абсолютное. «Отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, — писал Ленин, — между прочим, то, что в (объективной)

---

[1] К. Маркс. Избранные произведения, т. II, стр. 383.

диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики в релятивном *есть* абсолютное...»[1]. Марбуржцы, строящие свою теорию познания в полном отрыве от объективной материальной действительности, т. е. от объективной диалектики развивающейся природы, не могли раскрыть действительного соотношения относительной и абсолютной сторон нашего познания. Сила марксистской философии состоит именно в том, что она смогла на материалистической основе показать объективную значимость теоретической и практической деятельности людей, самостоятельную и активную сторону человеческой практики. Человек осуществляет свою чувственно-предметную деятельность в рамках единственно существующей объективной материальной действительности — природы, бесконечной и неисчерпаемой во всех своих частях. И эта деятельность, происходящая в границах определенной конкретной области и предстающая перед нами в субъективных формах нашей чувственности и мышления, обладает объективным содержанием. Ей соответствует деятельность вне нас, деятельность вещей. Тем самым человечество, несмотря на субъективные ограниченные формы своей деятельности, принимает участие в абсолютном. Ибо, как бы наша деятельность ни была ограничена нашими субъективными возможностями, она возможна как таковая только в абсолютном — в условиях объективно существующей природы, содержащей в себе все реальные условия возможного содержания нашей деятельности и порождающего самого человека — «субъекта» теоретической и практической деятельности.

Между относительной и абсолютной истиной не существует непроходимой грани. Всякий конкретный закон так или иначе выступает как проявление безусловного принципа развития природы, т. е. ее объективного, материального существования. Исторически условна каждая относительная истина, дающая нам знание о той или иной части природы. Но безусловно в ней то, что она отражает отношение объективно существующих вещей, часть абсолютной и объективной природы. Безусловно в этой относительной истине то, что она является конкретным моментом, положительным достижением безусловно объективного познания.

Ленин в своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» пишет: «Вы скажете: это различие относительной и абсолютной истины неопределенно. Я отвечу вам, оно как раз настолько «неопределенно», чтобы помешать превращению науки в догму в худом смысле этого слова, в нечто мертвое, застывшее, закостенелое, но оно в то же время как раз настолько «определенно», чтобы отмежеваться самым решительным и бесповоротным об-

[1] В. И. Ленин. Соч. т. 38, стр. 358.

разом от фидеизма и от агностицизма, от философского идеализма и от софистики последователей Юма и Канта» [1].

Марбуржцы пытаются создать видимость «научного» обоснования своей гносеологии. Они любят говорить о строго научном характере своей идеалистической философии, о ее «ориентировании» на конкретные науки. Философия, по их мнению, должна исходить из науки, т. е. философски осмысливать ее достижения и соответственно развивать и изменять свои положения. Свою философию они ориентируют, главным образом, на физико-математические науки. Выделение математики неокантианцами марбургской школы как наиболее ценной науки вызвано, с одной стороны, идеалистическим духом современной им математики и физики, с другой стороны, — мотивами мировоззренческого порядка, т. е. той социальной задачей, которая стояла перед неокантианской философией.

Неокантианцы Марбургской школы поставили перед собой задачу найти единый научный метод (логические основоположения) для всего познания в самой чистой мысли. Руководствуясь этой своей целью и с самого начала исключив из теории познания объективную реальность и ощущения, они односторонне «ориентируются» на наиболее отвлеченную, удаленную от чувственной действительности, физико-математическую науку. Они пытаются представить ее метод в качестве образца, модели для методологических принципов всего человеческого познания. Ложность их пути заключается в том, что в поисках единого метода они отправляются не от объективно существующей материальной действительности, не от реальных и конкретных объектов познания, а от мысли, оторванной от всякого объекта и бытия. Основа методологическего единства наук заключается в том, что они, эти науки, каждая по-своему отражают закономерности существующей вне нас и независимо от нашего сознания единой материальной действительности. Отвлекаясь же от этой действительности и углубляясь в дебри чистой мысли, в специфику законов мышления отдельных наук, марбургские философы приходят не к единому методу этих наук, а, наоборот, к абсолютизации их методологического различия. Ошибка их усугубляется еще и тем, что они частному (математическому) методу придают универсальный, всеобщий характер.

Математический метод приобретает у представителей марбургской школы характер единой и всеобщей методологической функции мысли вообще. Однако существует много других наук (палеонтология, психология, физиология, археология и др.), которые нельзя свести к математическому методу, которые нельзя рассматривать в отрыве от чувственных данных, от окружающей нас действительности. Поэтому неокантианский идеализм мар-

---

[1] В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм, стр. 119.

бургской школы обнаруживает свою несостоятельность, как только его соотносят с действительным фактом науки. Физико-математическая наука, как и все естествознание в целом, материалистична по своему существу и только идеалистическая обработка ее положений позволила Когену «ориентировать» в ней свою теорию познания.

Коген весьма претенциозно ссылается на новую физику и особенно на теорию электричества, которая-де может привести к принципиальному преодолению материалистического взгляда на материю и посредством превращения материи в силу — к победе идеализма.

Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» раскрыл действительную связь между естественными науками и новейшими течениями философского идеализма, в том числе и неокантианства.

В конце прошлого столетия, в связи с новыми успехами науки и физики в особенности — открытием радиоактивности и электронного строения материи, началась крутая ломка старых научных принципов, старых представлений о материи.

Старая физика придавала известным ей простейшим конкретным формам движения материи (атом) и ее свойствам абсолютный, неизменный и первоначальный характер. Но, когда наука открыла новые формы движения или существования материи (электроны), новые ее свойства, которые не только сильно отличаются от старых, но и подчас отрицают их, некоторые ученые стали истолковывать это углубление и дальнейшее развитие наших знаний о материи как исчезновение самой материи. Большинство физиков стихийно развивало свои учения на основе материализма, именуя его реализмом, неомеханизмом, гилокинетикой и т. д. От них отличается направление, представленное Махом, Пирсоном, Пуанкаре, — школа «физического идеализма». Основная идея этой школы — отрицание объективной реальности, данной нам в ощущениях и отражаемой нашими теориями, отрицание объективной ценности научных знаний.

Открытие новых более простых и однородных элементов материи, законы движения которых допускают математическую обработку, привели к тесному сближению физики и математики.

Теоретическая физика стала математической формальной физикой и рассматривалась даже как часть математики. В этих условиях у многих математиков, привыкших иметь дело с такой наукой, в которой объект по внешней видимости создается умом ученого и конкретные явления не вмешиваются в исследование, сложилось слишком абстрактное представление о физике. При исследовании физического мира бесконечно малых величин — атомов, молекул, электронов и т. д., они старались как можно больше абстрагироваться от них, представить их совершенно нематериально, чисто логически. В качестве рабочего материала

они брали не реальные, объективно данные физические элементы, а лишь формальные отношения, выраженные дифференциальными уравнениями и другими математическими формулами. Чистые понятия, концепты заменили им реальные элементы и их действительные отношения. Все это приводило к забвению материи, к отрицанию ее объективного существования.

В этом одна из причин возникновения «физического идеализма». Другая причина, породившая «физический идеализм», — это принцип релятивизма. Крутая ломка старых принципов физики, доныне считавшихся неизменными и незыблемыми, выявила всю их относительность и недолговечность и породила тем самым среди ряда ученых мнение, что вообще не может быть никакой объективной истины, не зависящей от человечества.

Все это обусловило и определило связь неокантианской философии Марбургской школы с естествознанием. Как некогда один из основоположников раннего неокантианства — Ф. А. Ланге использовал тенденцию одной школы естествоиспытателей к «физиологическому идеализму» (т. е. идеалистическому толкованию достижений физиологии), для обоснования своей философии, так и Коген старается подвести философский фундамент под ту идеалистическую тенденцию, которая свойственна представителям «физического идеализма».

Попытки связать идеализм с естествознанием и тем самым опровергнуть материализм не состоятельны. Неокантианцы «ориентируют» свои философские учения не на те факты физиологической и физической науки, которые выражают само существо прогресса этих наук, а на факты «физиологического» и «физического» идеализма. Иначе говоря, неокантианцы при обосновании своих философских учений исходят не из основной тенденции вечно прогрессирующей науки, а из тех временных зигзагов и уклонов в сторону, которые имеют место в истории науки.

* * *

Попытка марбуржцев дать идеалистическое обоснование естественных наук потерпела полную неудачу. Посмотрим, насколько удалось им решение второй стороны их философской задачи — идеалистическое обоснование общественных наук.

Как известно, в своих философских учениях они стремились открыть в чистой мысли и в чистой воле методологические основоположения всех наук, разделенных ими на две большие сферы, — наук о природе и наук о духе. И если в системе естественных наук центральное место принадлежит чистой мысли — формально-логическому строению нашего сознания, его основным принципам, то для общественных наук роль логики играет этика. Подобно тому, как логика устанавливает категории для наук о природе, ориентируя их в факте математической науки. так и этика определяет регулятивные идеи для наук о культу-

ре, ориентируя их в факте юридической науки. Кант говорил, что в естествознании столько науки, сколько там математики, Коген добавляет к этому, что в общественных дисциплинах столько науки, сколько там юриспруденции.

Разрабатывая методологию общественных наук, Коген продолжает начатое Кантом дело «освобождения» человеческого мышления от всецелого порабощения методом естественных наук. Это «освобождение» Коген осуществляет, прежде всего, путем определения тех границ, до которых простираются возможности естественнонаучного познания. Строгое разграничение сферы деятельности естествознания позволяет Когену, вслед за Кантом, поместить мир человеческих отношений по ту сторону природы, естествознания и тем самым сделать его недосягаемым для естественнонаучного метода причинности. Мир человеческих отношений изучается, по его мнению, с точки зрения иной «закономерности».

Коген пытается создать особую науку о человеческих отношениях, в корне отличную от наук о природе. Для этого он, отвлекаясь от конкретно существующих взаимоотношений естественных и общественных наук, вновь погружается в исследование логического строения нашего сознания, в область чистой воли. Именно здесь и пытается Коген обнаружить желанное принципиальное различие естественных и общественных наук, на основе которого он думает создать свою «новую» особую науку о человеческих отношениях.

Свое этическое учение Коген излагает в одном из главных трудов, входящих в его систему философии, — в «Этике чистой воли».

Этика Когена, его теория «этического социализма» родилась в борьбе с марксизмом, историческим материализмом. И вообще вся его философия, включая туда и теорию познания, была призвана искоренить материализм в естествознании и марксизм в общественных науках.

Критикует Коген марксизм весьма осторожно. Он даже иногда соглашается с некоторыми положениями Маркса. У Маркса, заявляет он, имеется целый ряд существенных недостатков, но они, по его мнению, могут быть «безболезненно» устранены с помощью идеалистической этики Канта. Все эти «погрешности» нисколько не умаляют в глазах Когена великих достинств Маркса как теоретика и борца. «Огонь морального воодушевления,— пишет Коген о Марксе, — проникает всю его великую работу, как теоретическую, так и практическую. Чистое педантство искать у этого посланника бога истории изречения спиритуалистической морали и ставить ему на вид, что он не сознал первоначальной силы «Я» и отрицал ее» [1].

---

[1] H. Cohen. Ethik des reinen Willens. 1921, S. 276.

Коген искажает положения марксизма, изображает исторический материализм в качестве одностороннего, чисто экономического учения, отрицающего всякое социологическое значение нравственного идеала, а потому и нуждающегося в дополнении и философском обосновании со стороны неокантианского этического идеализма»[1]. В потустороннем для действительной природы мире «чистой воли» Коген обнаруживает целый ряд понятий, которые он и кладет в основу своей этики как особой науки о человеческих отношениях. Это — понятие свободы личности, конечной цели и др. Однако, чтобы избежать психологизма и метафизики, Коген подчеркивает, что его свобода и личность — не сущности, имеющие онтологическое значение, а лишь чисто методические понятия.

Если понятия математического естествознания говорят о существующем мире явлений, природе, то понятия свободы, личности, цели указывают нам на новое бытие, которого нет, но которое должно быть. Они выражают собой новый принцип закономерности, свойственной общественным наукам, — телеологический принцип. Обнаруженная Когеном антитеза естественных и общественных наук не есть, по его мнению, какая-либо противоположность вещей или сил. Это, по его мнению, противоположность двух точек зрения, двух методов научного исследования. Коген пытается установить координацию этих двух методов — генетического (причинности) и систематического (целесообразности) — путем подчинения первого второму.

Согласно Когену, материалистическое понимание истории рассматривает человека лишь как вещь, как продукт среды, как среднего человека. Причинность как закономерность развития этой среды якобы исключает всякую самостоятельность и свободу человека. Исторический материализм Маркса, по его мнению, недооценивает этический момент в развитии человечества, поскольку объективный характер законов общественного развития, основанный на принципе причинности, совершенно устраняет из каузальных рядов идею свободы. По его мнению, прогресс человечества обусловливается, прежде всего, нравственными идеалами, которые никак не связаны с существующим миром. Не развитие производительных сил и производственных отношений, не борьба классов двигает человечество вперед к желанному будущему, а осознание нравственного долга. Проблема свободы, по Когену, это — не какая-то конкретная проблема освобождения человеческой личности от существующих условий экономического и политического неравенства, а проблема свободы вообще.

Человеческое общество, утверждает Коген, есть двойственное понятие. С одной стороны, оно раскрывается в виде реально су-

---

[1] H. Cohen. Ethik des reinen Willens, 1921, S. 276—278.

ществующего «трудового общества» (Verkehrsgebiet), с другой стороны оно есть «правое общество» (Herrschaftsgebiet). Первое общество основано на причинности. К нему относятся производительные силы, производственные отношения, борьба классов. Основанием второго — является свобода, регулирующая отношения людей как «нравственных лиц». «Первое, — пишет Коген, — лежит в основе так называемого материалистического понимания истории и дает доктрину социального материализма и свое понятие социализма; второе кладется в основу доктрины социального идеализма и дает свое понятие социализма»[1].

Коген и его последователи Наторп, Штаммлер и др. считают совершенно неправильным представление, согласно которому социализм есть какой-то определенный экономический строй, конкретно осуществимое будущее. Неокантианцы Марбургской школы стоят за «этический социализм», нравственный идеал, к которому стремится человечество в своем развитии, — это и есть вечно недосягаемое «правовое общество», соответственно которому должны перестраиваться действительные отношения «трудового общества». Практическая и историческая деятельность людей, направленная на дальнейший общественный прогресс, активность или пассивность наших действий, по Когену, определяются не материальными условиями жизни общества, а тем, в какой мере люди осознали требования нравственного идеала. Следовательно, приблизить прекрасное будущее человечества можно, прежде всего, самосовершенствованием и содействием росту духовной культуры и нравственному совершенствованию других людей.

Общество рассматривается Когеном как сфера взаимодействия «нравственных личностей». Каждый индивидуум выступает как часть целого. Существование личности может рассматриваться лишь в ее отношении к другим личностям.

Как мы уже отмечали, марбуржцы не отрицают существования экономических отношений общества, производственной и политической деятельности людей. Но вся эта сторона общественной жизни, или, как они называют, «трудовое общество», закономерности его развития зависят, в конечном счете, от устремлений «нравственных личностей» «правового общества», регулируются требованиями нравственного миропорядка. Коген исходит из положения о примате этики над экономией. Человек у него существо двух известных нам обществ. С одной стороны, он выступает как продукт общественной среды, звено в причинной связи экономической жизни, а с другой стороны, как этическая личность, т. е. уже как некая самостоятельная сторона, сознательный фактор, оказывающий влияние на практическую дея-

---

[1] H. Cohen. Ethik des reinen Willens, 1921, S. 292—293.

тельность, ставящий перед ней определенные цели. Человек у Когена прежде всего моральная личность, ибо он в своих действиях руководствуется моральными мотивами. Поэтому человек как частица чувственного мира или производственного коллектива подчиняется в своей деятельности человеку как нравственной личности.

В этом смысле примат этики над экономикой понимается Когеном как примат нравственного целеполагания над причинной закономерностью. Свобода определяет отношения необходимости, утверждает Коген, а не наоборот. И если даже в экономической жизни, в чувственном мире все подчинено причинно-следственным отношениям, то в конечном счете подобная закономерность определяется теми целями, которые ставятся моральной личностью. Поскольку общество определяется неокантианцами как «общение нравственных лиц, или сфера взаимодействия так называемых «чистых воль», то очевидно, что люди в своей деятельности должны руководствоваться нравственными законами, выраженными в категорическом императиве. В результате акта морального самосознания человек осознает требование основного морального закона, который в формулировке Когена гласит: «Действуй так, чтобы человечество, как в твоем лице так и в лице всякого другого, всегда выступало для тебя как цель и иногда только как средство» [1].

Тот нравственный строй, при котором личность станет самостоятельной ценностью, самоцелью и где нормой поведения станет категорический императив, и есть, по Когену, социализм. Только полное торжество кантовского нравственного закона может привести к преодолению всех недостатков социального строя — экономического и политического неравенства. Социализм есть «нравственная программа нового времени и всего будущего мировой истории» [2].

Из изложенных основных положений теории этического социализма Когена, из его дуалистического учения об обществе логически вытекает и соответственное решение проблемы государства. Как и всегда, обосновывая то или иное положение, Коген выступает против Маркса. Во многом соглашаясь с Марксом, он тем не менее считает, что марксово учение о государстве не отличает эмпирическое государство от самой идеи государства. Согласно Когену, государство так же вечно, как и сама идея государства, она даже идентична с идеей социализма, ибо социализм может найти свое претворение лишь в так называемом идеальном государстве или правовом государстве (Rechtstant). Существующие в действительности классовые государства он

---

[1] H. Cohen. Ethik des reinen Willens, 1921, S. 322.
[2] Ibid.

квалифицирует как государства насилия (Machtstaat), которые постепенно совершенствуются под влиянием культурного и нравственного прогресса человечества и приближаются к своему идеалу — государству справедливости. Таким образом, социалистическое государство, по мнению Когена, должно создаваться не в результате борьбы классов и не в процессе осуществления прав и интересов определенного класса, а в соответствии с выраженной в категорическом императиве идеей государства.

«Эмпирическое государство есть, конечно, государство сословий и господствующих классов. Оно не есть правовое государство. Государство насилия (Machtstaat) лишь благодаря тому может сделаться правовым государством (Rechtstaat), что оно осуществляет право, в соответствии с идеей государства, не в интересах сословий и классов» [1].

«Правовое государство», или государство справедливости, согласно когеновской теории этического социализма, предполагает не полное уничтожение частной собственности, а лишь некоторое ограничение ее в интересах общества, ибо, согласно Когену, не она причина всех зол, как это думают марксисты.

После всех этих разъяснений возникает справедливый вопрос, где же гарантия осуществления высоких нравственных идеалов социалистического общества? Ведь действительность, по мнению неокантианцев, безразлична к этим чуждым ей идеалам, а потому и не может обещать их осуществления.

Такие гарантии Коген находит в боге. Этические идеи могут рассматриваться в качестве возможной действительности лишь в том случае, если существует бог. Тем самым Коген в качестве основы своего мира нравственности, этического социализма выдвигает требование бытия бога. Бог, воплощение всего доброго, истинного и справедливого, оказывается по сути дела родоначальником этического социализма.

Главное обвинение Когена против марксизма состоит в том, что детерминизм марксистской теории исторического материализма якобы исключает всякую возможность возникновения нравственного идеала, лишает человека всякой свободы и самостоятельности, обрекает его на пассивность, на механическое подчинение общей закономерности. Поэтому Коген предлагает взамен «грубого» марксовского идеала социализма свой чистенький, неземной идеал этического социализма. По его мнению, только божественно чистая и непорочная нравственная идея может вдохновить людей на деятельность, способствующую общественному прогрессу, и что, наоборот, нельзя содействовать претворению в жизнь того события, необходимое осуществление которого нами познано.

Предпринятая Когеном критика марксизма свидетельствует

---

[1] H. Cohen. Ethik des reinen. Willens, 1921, S. 620.

не только о классовых позициях неокантианского философа, но и о большой ограниченности его представлений о марксистской философии и, в частности, ее теории исторического материализма. Коген не отличает диалектический материализм Маркса, Энгельса от различных форм домарксовского материализма. А материалистическое понимание истории понимает как узкоэкономическую доктрину, согласно которой вопрос социализма есть якобы вопрос желудка. Выступая против марксизма, Коген зачастую повторяет те обвинения, которые некогда его ранними предшественниками выдвигались против социального дарвинизма, вульгарного материализма и т. д.

Неокантианские апологеты буржуазии не хотят видеть в историческом материализме новое учение о закономерностях общественного развития. Вместе с тем они не могут прямо, открыто заявить о своем несогласии с его положениями, ибо марксизм пользуется слишком большой популярностью в пролетарских массах. Поэтому, чтобы не оттолкнуть от себя рабочих своей реакционной идеалистической теорией этического социализма, они говорят о своей солидарности с марксизмом, о том, что они лишь желают своей этической теорией дать более «фундаментальное» философское обоснование марксистскому материалистическому пониманию истории. В этом главная опасность когеновского этического идеализма, ибо он выступает не с открытым опровержением марксизма, а пытается подорвать его изнутри, путем примирения марксизма с кантовской этикой. Именно эта тенденция марбургского неокантианства вместе со всеми его идеалистическими положениями была подхвачена последующими неокантианцами, примыкавшими к социал-демократическому движению (Штаудингером, Штаммлером, Форлендером) и, особенно, представителями II Интернационала, стоявшими на позициях ревизии марксизма (Бернштейном, Шмидтом, Адлером, Эйснером и др.).

Ревизионисты, подобно своим философским предшественникам неокантианцам, выступают против марксизма под различными завуалированными формулировками «дополнения», «исправления» марксизма, «переоценки теоретических ценностей» и т. д.

Именно псевдосоциалистическая фразеология неокантианства, его «лойяльность» к марксизму оказались той особенностью этого буржуазного философского течения, которая сделала его довольно действенным оружием в руках буржуазии. Неокантианство, непосредственно и через ревизионизм, с помощью своих сладеньких рассуждений о социализме как идеальном моральном строе отвлекало пролетариат от его конкретных революционных задач и тем самым мешало приближению решающих событий, того дня победы, который привел бы к осуществлению действительного социалистического общества.

Баденская школа

Другой влиятельной школой неокантианского идеализма является Баденская школа. Ее представители, так же как и марбургские философы, пытаются с помощью кантовского трансцендентального метода обосновать идеализм как чисто гносеологическое учение. Но в отличие от марбуржцев, которые осуществляют это посредством логического анализа понятий и методов математического естествознания, баденские философы строят свое гносеологическое учение и, главным образом, свою философию истории путем анализа понятий и методов исторических наук. Баденская школа делает упор на «Критику практического разума», видя в ней основу кантовского учения.

Неокантианцы Баденской школы рассматривают философию как науку о «должном», как критическую науку об «общезначимых ценностях». Предметом философии, по их мнению, является не действительность и не какие-либо отдельные ее области (все сущее представляет собой предмет специальных наук), а ценности, которые не существуют, но имеют значение (значат) для всего существующего. «Мир как целое», по мнению философов Баденской школы, это больше, чем действительность, ибо он состоит из действительности (сюда входят все объекты и субъекты) и ценностей. Задача философии — определить взаимоотношения этих двух частей мира, условия их единства.

Философия, говорят баденские философы, исследует мир ценностей, мир должного, в то время как естествознание и история имеют своим предметом сущее, чувственную действительность. Но философия «ориентируется» на науки о действительности, ибо она в эмпирическом материале этих наук производит отбор определенных ценностей. При этом не естествознание, а история оказывается для баденских неокантианцев той наукой, на которую они главным образом «ориентируют» свою философию. Естествознание, полагают они, свободно от ценностей, ибо, занимаясь исследованием отдельных областей природы, оно отвлекается от человека и социальных проблем. Напротив, история, исследующая фактический процесс человеческого созидания различных ценностей, служит наилучшим средством уяснения общечеловеческих норм. «Только через историческое лежит путь к сверхисторическому. Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей»[1].

Основные положения философии Баденской школы были впервые изложены в работах основоположника этой школы Вильгельма Виндельбанда (1848—1915). Более детальная разработка этих положений и их дальнейшее развитие даны в трудах другого видного представителя школы — Генриха Риккерта (1863—

[1] Г. Риккерт. О понятии философии. «Логос», 1910, т. I, стр. 41.

1936). Поэтому философское учение Баденской школы чаще всего связывают с именем Риккерта, имея в виду его историческую теорию.

Подобно марбуржцам, баденские неокантианцы очищают Канта от эмпиризма, психологизма и «метафизики». Особенно подчеркивают они установленное Кантом различие между естествознанием и моральной философией. Кант в свое время говорил о необходимости строжайшего разграничения естествознания и практической деятельности (исторической, общественной практики). Виндельбанд и Риккерт развивают эту идею. Они подчеркивают коренную противоположность наук о природе и наук о культуре и пытаются установить, соответственно, различные методы исследования естествознания и истории. Согласно их мнению, естествознание, как бы ни отличались друг от друга отдельные его дисциплины, подчинено одному методу исследования, цель которого состоит в том, чтобы установить общие законы всего совершающегося. Исторические науки, именуемые неокантианцами науками о культуре, в противоположность естествознанию видят свою задачу в описании отдельных событий с «однократной, ограниченной во времени реальностью». Все науки в целом, говорит Виндельбанд, ищут в познании реального мира либо общее в форме природы, либо единичное, индивидуальное в исторически обусловленной форме. «Одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние тому, что однажды было»[1]. Научное мышление... в первом случае есть номотетическое мышление, во втором — мышление идиографическое». «Фундаментальное различие между естествознанием и историей заключается в том, что первое образует понятия, имеющие общее содержание, а последнее — понятия, имеющие индивидуальное содержание»[2].

Оспаривая универсальный характер естественнонаучного метода и, в частности, выступая против свойственной Марбургской школе «математизации» философии и логики, Риккерт пытается показать, что общие элементы вещей не тождественны с существенными признаками понятий, и что «всегда оказывается необходимой цель, которой руководятся при отличении существенных признаков от несущественных»[3]. По мнению этого философа, задача учения о методах состоит в том, чтобы выяснить, как разнородность этих целей обусловливает многообразие научных методов. Для этого Риккерт разработал свою «гносеологическую точку зрения», т. е. теорию познания, с помощью которой он пытается теоретически обосновать примат практического разума.

[1] В. Виндельбанд. Прелюдии, СПБ., 1904, стр. 320.

[2] Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. СПБ., 1904, стр. 444.

[3] Там же, стр. 1.

Теория познания Баденской школы играет подчиненную роль по отношению к ее социологическому учению. Она, как об этом заявляет сам Риккерт, призвана служить оружием, направленным против натурализма и способствующим «обоснованию ориентирующейся на историю идеалистической философии»[1].

Баденские философы в отличие от марбуржцев сохраняют кантовское различение априорных форм чувственности от категорий рассудка, а следовательно и *данное* как материал познания. Согласно Виндельбанду, познание движется между двумя полюсами: на одной стороне находятся отдельные ощущения, на другой — общие положения, выражающие известные правила о возможных отношениях между ощущениями. Однако чувственная данность подвергается рационалистической обработке. «Все научное мышление имеет своей задачей подвести ощущение с помощью логических форм соединения под эти общие правила»[2].

Такое оформление первичной *данности* познания в логические категории необходимо баденцам, так как они, как всякие критицисты, отрицают существование трансцендентной «вещи в себе», заменяя ее понятием отношения.

Отвлекаясь от объективной действительности, Риккерт подменяет объект познания содержанием сознания познающего субъекта. Он пытается, оставаясь на субъективно-идеалистических позициях, построить гносеологическое учение, свободное как от психологизма, так и от «метафизических реальностей». С одной стороны, в борьбе с психологизмом ему приходится подчеркивать сверхпсихический характер истинной мысли, истинного знания, ибо, как он утверждает, предмет познания независим от человеческой мысли и трансцендентен ей как психологическому процессу. Истина должна сообразоваться лишь с этим трансцендентным ей предметом. С другой стороны, чтобы это сообразование человеческой мысли с предметом познания не приобрело значения некоего «трансцензуса» в онтологическом смысле, Риккерт дает особое истолкование предмета познания. Последний оказывается не каким-то потусторонним, независящим от мысли бытием, метафизической «вещью в себе», а ценностью.

Вернемся, однако, к изначальной постановке вопроса. Риккерт в начале своего исследования справедливо полагает, что познание, кроме субъекта, который познает, должно иметь и предмет познания, который противостоит субъекту и как нечто независимое от него служит критерием объективности самого знания. Но что собой представляет этот предмет познания? Ведь Риккерт с самого начала подверг сомнению не только познаваемость, но и существование «мира сущих вещей, независимого от

[1] Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. СПБ., 1904, стр. 2.

[2] В. Виндельбанд. Прелюдии, стр. 228.

познающего субъекта или сознания». «Положение, что знание не может простираться дальше, чем простирается сознание, — пишет Риккерт, — считается само собой понятным, и, следовательно, существование вещей вне сознания должно оставаться, по крайней мере, проблематическим»[1]. Таким образом, свое «критическое» исследование Риккерт начинает с вопроса — существует ли независимая от сознания трансцендентная действительность? Не является ли эта действительность содержанием сознания?

Для того чтобы открыть несомненные основы научного познания, Риккерт подвергает сомнению все общепринятые предпосылки познания. Несомненным для него остается лишь сам факт сомнения.

Риккерт разбирает возможные противоположения субъекта объекту, чтобы пояснить, существование какого трансцендентального объекта он отрицает. Согласно Риккерту, существует три наиболее распространенных противоположения субъекта объекту. В первом противоположении в качестве объекта выступает существующий вне человека внешний мир, а субъектом является сам человек, состоящий из «духа и тела», т. е. психофизический субъект. Граница пространственного мира объектов проходит по поверхности кожи человека — субъекта.

Но к внешнему миру можно отнести и само тело человека, поскольку оно отличается от тех представлений, в которых он воспринимает его. К внешнему миру объектов можно отнести весь физический мир и всю чужую духовную жизнь. И тогда не принадлежащим к внешнему миру останется лишь духовное Я человека с его представлениями, восприятиями, чувствами, проявлениями воли и т. д. «Мое сознание и его содержание, — говорит Риккерт, — есть, стало быть, в этом втором случае субъект, а объект есть все, что не есть содержание моего сознания или само мое сознание»[2]. Определенный таким образом независимый от сознания объект второго противоположения Риккерт называет трансцендентным объектом, а содержание нашего сознания (субъект) — имманентным миром.

Третье противоположение субъекта объекту он выводит уже в результате разложения субъекта второго противоположения. Оставшееся наше индивидуальное сознание, по мнению Риккерта, также может стать объектом познания, поэтому оно не может служить еще последним этапом и тем самым, в свою очередь, отодвигается в сферу объектов. «Тогда объектами являются мои представления, восприятия, чувства и проявления воли, и им противостоит субъект, о котором думают, что он восприни-

---

[1] Г. Риккерт. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. Киев, 1904, стр. 12—13.

[2] Там же, стр. 22.

мает восприятия, чувствует чувства и желает желания»[1]. При этом Риккерт не считает нужным объяснить, насколько вообще правомерно говорить о воспринимающем, чувствующем и желающем субъекте в противоположность восприятию, чувству, воле — психофизическому объекту в целом.

Итак объекты и субъекты могут пониматься в трех значениях. 1. Существующий вне моего тела внешний мир и мое Я, состоящее из души и тела. 2. Весь «в себе» существующий мир, трансцендентный объект и мое сознание со всем его содержанием. 3. Содержание сознания, имманентный объект и мое сознание в противоположность этому содержанию. Какое же из этих трех противоположений включает в себя объект, существование которого подвергается сомнению?

В существовании объектов первой и третьей пар Риккерт не сомневается. В первом случае речь идет о психологическом субъекте и пространственном мире объектов вне его, существование которого, по мнению Риккерта, философия никогда не подвергала сомнению. Тем более у него не вызывает сомнения объект третьей пары. Как можно сомневаться в существовании имманентного объекта? Что у моего сознания есть содержание, или что существуют имманентные объекты, — это пишет Риккерт, самое достоверное знание, какое я могу представить.

Сомнению подвергается лишь существование объекта второй пары — трансцендентного объекта.

Риккерт решительно отвергает трансцендентную реальность. Бытие имманентно сознанию, провозглашает он. Что же понимает Риккерт под этой имманентностью? О каком сознании идет речь? Не противоречит ли это положение признанию им психологического субъекта и окружающего его внешнего мира, и почему Риккерт отказывается от трансцендентного, ведь он сам считает, что только нечто трансцендентное сознанию может обусловить объективность научного знания?

Оказывается, что сознание, для которого нет трансцендентного бытия, представляет собой особое сознание, так называемый гносеологический субъект. Последний определяется Риккертом в результате дальнейшего разложения субъекта третьего противоположения, где объект есть всякое содержание сознания, а субъект — мое сознание в противоположность этому содержанию. Риккерт продолжает исследовать содержание сознания, надеясь в конце концов установить субъект, о котором ничего более нельзя сказать, кроме того, что он сознает себя адекватным своему содержанию. «Тогда в этом субъекте не заключается больше ничего, что может стать объектом, и его понятие следует толковать единственно как понятие границы»[2].

---

[1] Г. Риккерт. Введение в трансцендентальную философию, стр. 22—23.
[2] Там же, стр. 34.

Таким образом, в ходе подобного абстрагирования Риккерт, по сути дела, удаляет из познания сам субъект, все индивидуально-человеческое. По его предположениям, после всех этих отвлечений должно остаться некое «сознание вообще». «Последним членом рода субъекта останется не что иное, как безымянное, всеобщее, безличное сознание, единственное, что никогда не может стать объектом, содержанием сознания»[1]. Это пограничное понятие, гносеологический субъект выступает лишь как безличная, чисто логическая *возможность иметь какой-либо объект*. Гносеологический субъект обнимает собой весь эмпирический мир и если, говорит Риккерт, назвать этот субъект сознанием, то все данное бытие нужно характеризовать как «содержание этого сознания».

Считая все сущее имманентным содержанием сознания вообще и тем самым отвергая трансцендентность (потусторонность) бытия, Риккерт начинает поиски истинно трансцендентного, которое могло бы служить объективным условием для познания.

Согласно Риккерту, «сознание вообще» — единственный источник истинного знания. Чувственные восприятия и представления не могут быть ни истинными, ни ложными, с ними мы можем считаться лишь как с фактами. Если у меня, как и у всех людей, говорил Риккерт, есть представление о восходящем и движущемся Солнце и покоящейся Земле, то обратное утверждение науки не в состоянии изменить этого моего фактического представления. В данном случае изменяется лишь суждение о этом факте. Отсюда он приходит к выводу, что истинное научное познание дается работой чистой мысли в процессе образования суждений и для теории познания важна сущность не действительного, а идеального суждения. Подобные идеальные суждения, по его мнению, совершает «сознание вообще». Поэтому познающий субъект обретает истинное знание не через представления и ощущения, а в результате идеальных суждений, происходящих в сознании в результате некоего идеального акта отрицания или утверждения, одобрения или неодобрения. Норма для одобрения или неодобрения того или иного факта берется «сознанием вообще» из трансцендентного мира ценностей.

Неокантианский идеализм Риккерта, отрицая трансцендентное бытие, признает трансцендентное долженствование. На место обычного теоретико-познавательного противоположения познающего субъекта и объективной действительности, существующей независимо от этого субъекта, трансцендентальный идеализм ставит противоположение деятельности суждения «сознания вообще» и понятия долженствования, которое и есть предмет познания. Таким образом, человек оказывается в связи с трансцендентным миром ценностей, на который должно быть направ-

[1] Г. Риккерт. Введение в трансцендентальную философию, стр. 35.

лено наше познание и который выступает как конечная, но вечно недосягаемая цель нашего познания и нашей практической деятельности.

Ценность представляет собой ту общую норму, которой руководствуются отдельные люди при своей определенной оценке того или иного явления чувственного мира. Она находится в связи как с конкретным предметом действительности, так и с субъективной оценкой этого предмета, но сама по себе ценность — ни то, ни другое. Ценность — это нечто абсолютное трансцендентное, которое определяет то, что есть, и то, что должно быть как в области научного познания, так и в практической действительности истории.

По мнению Риккерта, как естествознание, так и история должны быть подведены под категории ценности. Иначе говоря, мир ценностей или долженствование направляют исследовательскую работу в обеих сферах науки. Естествоиспытатель образует общие понятия не путем механического констатирования сходства признаков данных ему предметов и явлений, а действует согласно *цели,* стремится обнаружить элементы *искомого* общего в окружающем его бесконечном многообразии. Тем самым, согласно учению Риккерта, момент отнесения того или иного факта действительности к ценности имеет место как в естествознании, так и в исторической науке.

Казалось бы, такое сообразование естественных и исторических наук с требованиями единого мира ценностей не дает никакого основания для установления принципиального различия между методами этих дисциплин. Тем не менее Риккерт при классификации наук и определении их методов исходит из принципиального противопоставления наук о природе и наук о культуре.

Различие между науками естественными и науками историческими объясняется не тем, что они имеют дело с разными объектами. Ибо, по мнению Риккерта, объектом обеих дисциплин является одна и та же чувственно-данная действительность. Противоположность между естествознанием и историей есть чисто логическая противоположность, вытекающая из коренного различия методов, точек зрения, прилагаемых нами к единой действительности.

Однако этот единый объект научного исследования — чувственно-данная действительность — отличается бесконечным многообразием, которое выражается как в бесконечном количестве самих предметов, так и в бесконечном множестве признаков, характеризующих каждый из них. Риккерт называет это двоякое многообразие экстенсивным и интенсивным.

Бесконечность явлений окружающей природы в экстенсивном отношении, по мнению Риккерта, делает невозможным отображение, познание природы в ее индивидуальных проявлениях.

Поэтому и наш разум, а следовательно и наука не могут отразить данной нам в чувственном опыте действительности во всем многообразии. Науке приходится выбирать из этого многообразия существенное и отбрасывать то, что не ценно для познания. Каким же критерием пользуемся мы при этом отборе, где объективный источник возникновения нашего метода исследования, нашей точки зрения? Этот источник следует искать в мире ценностей, с которым познающий субъект сносится через посредство так называемого «сознания вообще».

Но, по мнению Риккерта, мир ценностей и формально-логические основоположения мышления вообще требуют, чтобы мы в наших естественнонаучных и исторических исследованиях придерживались двух противоположных методов.

Для естествознания руководящим принципом является установление общих законов, открытие постоянно повторяющихся связей и отношений. Устанавливая все новые и новые общие понятия, естествознание стремится ко все большим обобщениям, пока оно не достигнет понятий с безусловно общим содержанием, имеющим значение для всех объектов, подлежащих исследованию. Таким способом мы находим то, что называем законами действительности.

Принципиально иным является метод исторического исследования. История стремится дать описание и характеристику бывающего, как однократного *индивидуального* события, которое в силу своего своеобразия делает невозможным подведение его под понятие «закона».

Подобная классификация наук отрывает метод познания от предмета, от действительности. Размежевание естественных и исторических наук, как мы видим, определяется не объективной природой предметов исследования, а лишь методом, точкой зрения, которая возникает в нашем логическом сознании. И само принципиальное различие методов исторических и естественных наук вызвано не особенностями их предметов, а противоположностью тех ценностей и интересов, с точки зрения которых мы подходим к изучению и оценке фактов действительности.

Риккерт подчеркивает, что установленные им границы — противоположность между естествознанием и историей — носят чисто методологический характер и не имеют в виду действительное различие между эмпирическими науками. «Чтобы ясно выразить требуемое различие (между естествознанием и историей. — Ред.), — пишет Риккерт, — я должен буду разделить в понятии то, что в действительности тесно связано друг с другом»[1].

Иначе говоря, он просто игнорирует действительные отношения между науками. Он отвлекается от того факта, что в действительности история занимается не только описанием особенно-

[1] Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре, 1911, стр. 35.

го, индивидуального неповторяющегося, но исследует общее и закономерное. Историк, так же как и естествоиспытатель наряду с установлением общих законов изучает и особенную, специфическую сторону того или иного явления.

Риккерт признает, что проводимая им антитеза естествознания и истории, как и вся его логика, не есть логика конкретных, существующих наук, а логика двух априорно данных и абсолютно противоположных методов познания. Отсюда понятно, что подобная логика не может иметь никакого значения для конкретной научной работы, преследующей определенные практические цели. Но все это не беспокоит Риккерта. Ему нужно разделить и противопоставить естествознание и историю, утвердить неустранимую противоположность и несовместимость их методов исследования. И он это делает, совершенно отвлекаясь от реального содержания существующих наук, их взаимных связей и отношений, игнорируя объективную логику вещей. Такое формально-логическое размежевание естествознания и истории, противопоставление их методов было нужно Риккерту для установления телеологического принципа образования исторических понятий. Особенно последовательно придерживается он чисто формального метода образования понятий в сфере естествознания: здесь он всячески старается подчеркнуть несовершенство естественнонаучного познания, его неадэкватность и удаленность от подлинной действительности.

Риккерт критикует материалистическую теорию, «теорию отражения», доказывая, что экстенсивное и интенсивное многообразие эмпирической действительности не позволяет науке отразить ее в своих понятиях. Поэтому и естествознание из всего бесконечно богатого содержания предметного мира вбирает в свои понятия лишь то, что *ценно* для научного познания. Процесс образования естественнонаучных понятий направлен от частного к общему, т. е. он сводится к отвлечению от всего частного и индивидуального к установлению общих законов. Тем самым естествознание не содержит в себе ничего действительного, ибо Риккерт не признает реальное существование общих действительностей. У него все действительное заключается в воззрительном и индивидуальном, следовательно в частном [1].

Короче говоря, естествознание не наука о действительности, а наука об общих законах, которые диктуются нашим разумом природе. «Раз образовано естественнонаучное понятие, — из его содержания исчезло все действительное» [2], — пишет Риккерт.

Такое ограничение возможностей естественнонаучного познания необходимо Риккерту для обоснования своей философии ис-

---

[1] Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. 1903, стр. 220.

[2] Там же, стр. 269.

тории. Главная цель исторической теории Риккерта — это выяснить специфический характер исторической науки как в ее предмете, так и в методе. Он пытается установить существенное отличие исторической действительности от природы, чтобы доказать невозможность применения естественнонаучного метода исследования к исследованию исторических явлений.

Но различие предметов исследования этих наук нельзя определить, не выходя за рамки формально-логического мышления. Поэтому и Риккерт оказывается вынужденным от утверждения чисто логической антитезы естествознания и истории — общего и индивидуального — перейти к рассмотрению противоположности действительных объектов этих наук.

Как известно, по Риккерту, общее не существует в действительности, «лишь частное действительно происходит»[1]. Поэтому и история, занимающаяся описанием частного, индивидуального, однократного, является единственно подлинной наукой о действительности. Здесь формальный интерес познания не уводит нас от действительности, как это имеет место в естествознании, а направляет наше исследование на конкретные индивидуальные явления.

Что же выделяет историческая наука из всего многообразия явлений исторической действительности, какие события и явления становятся объектом ее исследования? Согласно теории Риккерта, специфически историческим могут считаться такие явления и события, такие личности, которые не поддаются отвлеченному обобщению и представляют собой нечто однократное, неповторимое, индивидуальное. Так, например, историком, руководствующимся в своих исследованиях риккертовской теорией, революция 1848 года в Германии будет рассматриваться как некое однократное, индивидуальное событие истории.

В этой революции участвовали огромные массы людей, принадлежащих к различным классам и сословиям; между ними происходила борьба, направленная на свержение господствующего класса и установление новой власти и т. д. Но все это: деятельность людей, борьба классов смена власти и т. д., по мнению историка-риккертианца, не имеет никакой исторической ценности, ибо перечисленные факты вполне могут быть подведены под общие понятия и тогда они по своему логическому содержанию мало чем будут отличаться от понятий естественнонаучных. К тому же все эти события не могут быть причислены к однократным неповторяющимся явлениям, так как деятельность людей, борьба классов, смена власти, имевшие место в германской революции 1848 года как явления определенного рода, встречаются не впервые, а были свойственны и другим буржуазным рево-

---

[1] Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. 1903, стр. 220.

люциям — во Франции, Англии и Нидерландах. Поэтому историческая значимость, сущность революции 1848 года состоит, по мнению Риккерта, не в тех ее особенностях, которые свойственны всем или многим другим историческим событиям, а в том, что отличает ее от всех этих событий, что выделяет ее как единственную в своем роде.

Историческая теория Риккерта с таким же мерилом подходит и к оценке различных исторических личностей. Историю, по Риккерту, должно интересовать в исторической личности (Нерон, Талейран, Бисмарк, Лассаль и т. п.) не то, что роднит и сближает их с другими политическими деятелями или с людьми вообще, а то, что отличает их от всех остальных людей.

Но это еще не значит, что любой поступок исторической личности в силу своего своеобразия и оригинальности и однократности может считаться историческим явлением. Риккерт не ограничивается формальным утверждением того, что история индивидуализирует. Действительность, являющаяся предметом исторического исследования, представляет собой бесконечное многообразие индивидуальных событий и явлений. И, при всем интересе истории к индивидуальному, эта действительность не может быть отражена в исторических понятиях. Поэтому, пишет Риккерт, «история тоже должна для образования понятий и для того, чтобы быть в состоянии давать познание, проводить границы в беспрерывном течении действительного бытия, превращая его необозримую разнородность в обозримую прерывность» [1].

Из всего неисчерпаемого многообразия действительности историческим может быть признано то индивидуальное явление «культурной» жизни, которое обладает особым значением для исторического развития. Историческая значимость явлений определяется путем их «отнесения к ценности». Но, как мы уже знаем, «ценность» — это нечто трансцендентное по отношению ко всему существующему.

Под ценностью Риккерт ни в коем случае не подразумевает тот или иной *человеческий* идеал, которым руководствуется история при исследовании фактов исторической действительности. Риккерт стремится найти *объективный* критерий для исторической науки, поэтому он ищет его по ту сторону всех возможных объектов и субъектов в мире нравственного долженствования, в мире *абсолютных* ценностей. Только такая сверхпсихическая и сверхисторическая ценность, по мнению Риккерта, может служить объективным, обобщающим началом, с помощью которого люди придают единство и смысл всему хаотическому материалу истории.

Для лучшего уяснения сущности индивидуализирующего метода истории рассмотрим, как трактуется Риккертом процесс

---

[1] Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре, 1911, стр. 110.

исторического развития. В чем особенности развития природы и исторической действительности?

Риккерт признает, что в истории, как и в естествознании, под развитием мы подразумеваем ряд изменений. Но естествознание имеет дело с повторяющимися рядами. Так, например, в каждом году зима сменяется весной, а за нею следует лето и так до новой зимы и до нового лета будет совершаться по сути дела тот же самый ряд изменений. Правда, каждая новая зима имеет нечто индивидуальное, особенное, отличающее ее от других зим, но естествознание отвлекается от этих частностей и фиксирует в своих понятиях лишь общее для всех времен года. Напротив, история, по мнению Риккерта, имеет дело каждый раз с принципиально новым рядом изменений, обладающим особой, только ей характерной исторической ценностью. И если повторяемость рядов изменений в природе позволяет установить (в чистой мысли) общие законы ее развития, то индивидуальный и однократный характер исторического ряда изменений отрицает всякую возможность исторической закономерности.

Риккерт в своих сочинениях и, прежде всего, в своем главном труде «Границы естественнонаучного образования понятий», погружаясь в сферу чисто логического анализа образования естественнонаучных и исторических понятий, преследует весьма конкретную цель, далеко выходящую за рамки формально-логического исследования. Он пытается доказать невозможность существования объективных законов общественного развития и обосновывает субъективно-идеалистическую историческую теорию, согласно которой телеологический принцип, историческая целесообразность является единственно возможным принципом общественного развития. Риккерт всячески отрицает «теорию отражения», умаляет познавательную роль естествознания, лишая ее понятия всякого реального конкретного содержания и подчеркивает телеологический принцип образования понятий.

Понятие — это основное орудие познания, по мнению Риккерта, насквозь телеологично. И для образования понятий существенно не материальное содержание предмета изучаемой действительности, ибо понятие не есть копия, отображение исследуемого объекта. Существен здесь тот формально-логический принцип и та целевая установка, которая априорно дается нашему сознанию из мира ценностей. Когда историк рассматривает те или иные исторические события или ряд этих событий, то значение их определяется с точки зрения ценности или какой-то абсолютной объединяющей все исторические события цели. Индивидуальное явление истории ценно в той степени, в какой оно способствует осуществлению этой абсолютной, идеальной и вечно недосягаемой цели. Риккерт утверждает тем самым, что в конечном счете методом исследования исторической действительности является телеологический метод, который устанавливает

связь между историческими явлениями не на основе *причины* и *следствия,* а согласно взаимоотношению *средства* и *цели.*

Так, неокантианская философия Баденской школы возрождает формально-логический субъективизм и дуализм Канта.

Кант не отрицал того, что естественные науки в своих понятиях как-то выражают закономерность природы. Но у него эта закономерность познавалась не из самой природы, а коренилась в формальном строении нашего сознания, в априорных формах чувственности и рассудка. Время, пространство, причинность и т. д. выводились Кантом не из объективной материальной действительности, а из априорных норм познающего субъекта. Виндельбанд и Риккерт делают то же самое. Только они дальше развивают априоризм и трансцендентализм Канта. Различие, существующее между естественными и историческими науками, они объясняют различием формально-логических точек зрения, методов, существующих априорно и независимо от всякого бытия в природе нашего сознания. Риккерт, подобно Канту, делит весь мир на бытие существующее и должное, на то, что существует и что должно быть. Объективным критерием для его классификации наук, в конце концов, оказывается то же самое кантовское нравственное долженствование — категорический императив.

Согласно учению Риккерта, исторические факты группируются не сообразно условиям существующей действительности и требованиям практической жизни, а согласно нравственным идеалам и ценностям, согласно требованиям исторического прогресса вообще. Иначе говоря, в процессе исторического исследования приходится к различным историческим фактам прилагать субъективную оценку. В конечном счете все зависит от того, насколько историк усвоил тот или иной нравственный идеал, ибо значение каждого исторического события будет определяться лишь по тому, насколько изучаемое событие содействовало или противодействовало осуществлению этого идеала.

Создавая свою философию истории, Риккерт восходит к этической антитезе Канта. Он так же, как и Кант, противопоставляет существующий мир миру долженствования, миру ценностей, который, хотя и направляет нашу деятельность на осуществление прогресса, совершенного государственного устройства, вечного мира и т. д., но не гарантирует его осуществления. Мир должного всегда остается абсолютной противоположностью существующего мира и в силу этого никогда не может найти в нем своего завершения.

Историческая теория Риккерта, так же как и лежащая в ее основе теория познания, в корне ошибочна. Вся его философия построена на отрыве научного познания от его объективного предмета, реального содержания. Риккерт выводит логическое строение естественнонаучных и исторических понятий не из пред-

мета познания, а из априорно данных нашему сознанию познавательных интересов. Познание, конечно, всегда предполагает как наличие определенного «познавательного интереса», так и метод исследования предмета познания. Но в противоположность мнению Риккерта действительное научное познание стремится ко все более полному и точному отражению в своих понятиях реального содержания объективной действительности. Поэтому метод и логическая структура понятий определяются не априорно данными точками зрения на действительность, а объективным строением и свойством изучаемого предмета. Наше сознание предметно, это значит, что любое мнение, точка зрения, верная или неверная, обладают предметным содержанием. Не может быть никаких чисто логических, не зависящих от всякого бытия методов научного исследования или чисто формальных различий между реально существующими науками. Соотношения методов различных наук, особенности логического образования их понятий определяются спецификой и соотношением самих предметов этих наук в общественно-практической деятельности людей.

«*Классификация наук,* — пишет Энгельс, — из которых каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения, является вместе с тем классификацией расположением, согласно внутренне присущей им последовательности, самих этих форм движения»[1].

Риккерт, не признающий «теории отражения», считает, что естественнонаучные понятия не только не отражают действительности, но и не содержат в себе ничего действительно существующего. Естествознание у него все время удаляется от действительности, ограничивая себя кругом общих понятий, лишенных всякого конкретного содержания.

То, что понятия не могут быть абсолютной копией действительности, это верно, ибо познание не есть прямое зеркальное отражение содержания действительности. Но это не дает Риккерту никакого основания отрицать возможности отражения в наших понятиях действительных отношений окружающего нас внешнего мира, его действительного содержания. Человечество никогда не смогло бы существовать в условиях окружающей его природы и общества, если бы понятия не давали верных представлений о свойствах и сущности окружающих нас вещей. Общие понятия, абстрактное мышление дают нам наиболее глубокое и верное знание реальных отношений объективной действительности.

Само восхождение ко все более и более общим понятиям не является целью естествознания и не удаляет науку от действительности, как это думает Риккерт. Общие понятия являются

---

[1] Ф. Энгельс. Диалектика природы, 1955, стр. 198.

средством более глубокого изучения конкретной действительности. И наша способность выявлять в понятиях общее, одинаковое, неоднократно повторяющееся сама по себе не составляет еще мышления, а является лишь одной из необходимых ее предпосылок. Ошибка Риккерта в том и состоит, что его формалистическая логика, в отличие от диалектико-материалистической, видит основную цель естественнонаучного познания в сведении всего бесконечного многообразия чувственной природы к общим понятиям, к некоторому отвлеченному, абстрактно-общему единству этого многообразия. В противоположность неокантианству марксистская философия видит это «единство многообразного» в самой конкретности, во внутренней взаимосвязи исследуемого объекта. Нет абстрактной истины, истина всегда конкретна.

Для мышления, дающего нам объективную (конкретную) истину, т. е. «такое содержание наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества», характерно внутреннее единство абстрактности и конкретности, аналитического и синтетического моментов. Поэтому и специфика человеческого мышления, независимо от того, естественнонаучное оно или историческое, заключается не в абстрагировании и образовании общих понятий, с одной стороны, и индивидуализировании, с другой, как это утверждает Риккерт, а в применении обоих этих методов с целью достигнуть объективной истины, постичь конкретное. Нет в природе такого обособленного мышления, которое имело бы дело лишь с общими понятиями, или, наоборот, выделяло только конкретное, индивидуальное, неповторяющееся. Любое мышление — историческое или естественнонаучное — возможно лишь при диалектическом единстве этих двух способов исследования. Предметом этих наук всегда остается единый мир, объективное бытие, независимо от того, природное оно или общественное. Отсюда понятно, что совершенно неправильно выделять историю как единственную науку о конкретно существующей действительности, в противоположность естествознанию как науке об общих законах природы, обнаруживаемых нами в чистой мысли в результате абстрагирования, удаления от всего сущего, конкретного.

Риккерт, конечно, признает, что процесс образования естественнонаучных и исторических понятий заключается не в простом выделении всего общего или, напротив, любого индивидуального. Он считает необходимым сознательно выбирать только то общее и то индивидуальное, которое является существенным для каждого рода познания. Но критерий, с помощью которого Риккерт производит этот отбор, не обеспечивает объективного, а следовательно, и научного определения специфики изучаемого явления. Таким критерием для него, как мы уже знаем, является «трансцендентальный» мир ценностей, осознание человеком требований этого мира. Иначе говоря, он, как и всякий субъектив-

ный идеалист, переносит критерий различения существенного от несущественного в самого субъекта, превращает критерий познания в продукт воли и сознания самого человека.

Риккерт, подобно своим предшественникам, так и не смог определить объективной, научной основы человеческого познания, он так и не нашел того объективного критерия, с помощью которого можно было бы выделить существенное общее от несущественного, нужное для науки индивидуальное, от ненужного, случайного.

У Риккерта в процессе образования естественнонаучных понятий стирается всякая индивидуальность и полученное общее понятие не содержит ничего от конкретной действительности. В истории он считает невозможным образование отвлеченных понятий. А если историческая наука и позволяет себе какое-нибудь обобщение, то в этом заслуга трансцендентального мира ценностей. Ценность как объективный критерий определения исторической значимости событий и исторических личностей представляет собой не обобщающее единство психологических оценок, а находящийся по ту сторону опыта нравственный идеал. По Риккерту, именно эта потусторонность, независимость от всего психического, человеческого и реально существующего делает ценность объективным критерием для оценки фактов исторической действительности.

Как же может быть применена эта ценность, чуждая всему реальному и человеческому, к явлениям нашей чувственной действительности? И откуда мог Риккерт, сам будучи существом человеческим, принадлежащим к единственно возможному чувственному бытию и обладая логикой обыкновенного человека, психо-физического субъекта, узнать об этой сверхчеловеческой, сверхисторической ценности?

Риккерт пытается логическим путем обосновать сверхлогическую необходимость, ценность правильного мышления. У него сам факт осознания долга является чем-то сверхпсихическим. На самом же деле сознание долга существует лишь как конкретный психологический факт. Причем, это сознание долга у различных людей сильно отличается по своему содержанию и приводит к совершенно противоположным по своему характеру действиям.

Риккерт думает создать науку о культуре, которая позволила бы ему отличать культурные ценности, обладающие исторической значимостью, от таких же ценностей, но лишенных этой значимости. В этом ему должна помочь категория общезначимой ценности, т. е. трансцендентного долженствования. Но на вопрос, каким же образом эта потусторонняя и недосягаемая для нас ценность может стать критерием в нашем опытном отличении одной конкретной ценности исторической действительности от другой, Риккерт не дает сколько-нибудь вразумитель-

ного ответа. Он просто осуществляет это различение истинных культурных ценностей от неистинных путем сопоставления их действительных эмпирических признаков и свойств. Лишь после этого он приписывает эти различия конкретных ценностей какому-то трансцендентальному началу. Индивидуализирующий метод, отрицающий всякую возможность образования отвлеченных понятий в исторической науке, не выдерживает критики. Он разлетается в прах при первом же соприкосновении с реальным фактом действительной исторической науки.

Риккерт, выпячивая и абсолютизируя особенные и специфические стороны каждого исторического явления, определяет его как чисто индивидуальное, только раз совершившееся, а потому и доступное лишь индивидуализирующему методу исследования. Ошибочность подобного метода вполне очевидна. Несомненно, каждое историческое событие содержит в себе достаточное количество специфических, свойственных лишь ему фактов, которые позволяют нам отличить это событие от другого, выделить его индивидуальность, оригинальность. Но в то же время различные события, например, политической жизни обладают и такими признаками, которые позволяют нам, несмотря на их временную отдаленность и множество отличительных особенностей, объединить их под общим понятием политики. И только такая возможность обобщения помогает нам в исследовании политических учреждений и событий на всем протяжении истории человечества. Только на этой основе становится возможной и оценка индивидуальных особенностей этих политических событий, определение их исторической значимости.

В процессе научного исследования того или иного крупного исторического события (возьмем, к примеру, Крестьянскую войну в Германии 1525 г.) историк изучает различные факты общественной жизни страны этого периода. Его интересуют: политические события, факты хозяйственной жизни, религиозные течения, литература, искусство и философия — одним словом, вся совокупность явлений культурной жизни страны изучаемого периода. И если рассматривать чисто логическую работу подобного исследования, то, очевидно, историк будет группировать все наблюдаемые им факты в общие понятия политики, религии, литературы и т. д. Конечно, политические события первой четверти XVI в. Германии отличаются от таких же событий более ранних эпох, но тем не менее понятие политика сохраняет свою силу и позволяет нам отличать факты, объединенные этим понятиям, от тех фактов, на основании которых образуются такие общие понятия, как, например, «литература», «религия», «хозяйство» и т. д.

В корне неверно мнение Риккерта, согласно которому исторический процесс представляет собой совокупность самостоятельных индивидуальных, не связанных друг с другом периодов.

На деле, наряду со сменой старых форм общественной жизни и тех изменений, которые происходят в ней, мы замечаем и что-то постоянное, позволяющее нам в каждый новый период истории отличить явления, входящие в общее понятие политики, от явлений, объединенных понятием «хозяйство» или «религия». Короче говоря, историческое исследование также нуждается в образовании общих понятий, как и естественнонаучное, и нет никаких оснований в результате логического анализа понятий этих наук приходить к утверждению двух различных и даже взаимно исключающих методов научного исследования.

Таким образом, главный принцип риккертовской философии, согласно которому к исследованию природы может быть применен метод причинности, а к истории — метод целесообразности, лишается и своих формально-логических оснований (между прочим, то, что подобная классификация не отражает действительных отношений между конкретными науками, признает и сам Риккерт).

Все утомительно длинные экскурсии Риккерта в заоблачную высь формально-логического сознания преследовали весьма определенные земные цели — доказать невозможность существования объективных законов исторической действительности. Изучение чувственно-данной природы, по мнению Риккерта, приводит к обобщениям, отвлеченным понятиям, к возникновению в нашей мысли общих законов природы. Историческая же действительность делается нами самими согласно требованиям нравственного мира ценностей, на основании целесообразной воли. Поэтому не может быть и речи об объективной закономерности общественно-исторической жизни.

Историческая теория Риккерта не смогла разрешить той задачи, которую она поставила перед собой. Риккерт, подобно философам Марбургской школы, думал определить, с одной стороны, логические основоположения естественных наук, с другой стороны, — и это составляло основную цель его исследований — определить специфику исторической науки. Он хотел в борьбе с диалектическим и историческим материализмом марксизма утвердить идеализм в естествознании и в общественных науках.

Историческая теория Риккерта представляет собой защиту субъективного метода в социологии. Она проповедует социологический агностицизм, отрицает возможность познания объективных законов исторической действительности.

Неокантианский ревизионизм

Неокантианство явилось именно тем философским учением, с помощью которого германской буржуазии удалось в значительной мере распространить свою идеологию среди пролета-

риата и тем самым повлиять на дальнейшее развитие рабочего движения в стране. В этом деле буржуазии оказали огромную услугу ревизионисты и оппортунисты из II Интернационала: Бернштейн, Эйснер, Вольтман, Форлендер, Шмидт, Адлер, Реннер и другие.

Ревизионизм как враждебное марксизму идейное течение в рабочем движении выступил под флагом «исправления» и «дополнения» марксизма и стал на деле проводником буржуазной политики и идеологии в рабочем движении.

Ревизионисты не создавали своих собственных философских систем, они переняли их в готовом виде у буржуазии. Наиболее подходящей оказалась философия неокантианства, которая в начале XX в. стала главной философской основой ревизионизма. В. И. Ленин писал по этому поводу, что в области философии ревизионизм шел в хвосте буржуазной профессорской «науки». Профессора шли «назад к Канту» — и ревизионизм тащился за неокантианцами, профессора повторяли тысячу раз сказанные поповские пошлости против философского материализма, — и ревизионисты, снисходительно улыбаясь, бормотали (слово в слово по последнему хандбуху), что материализм давно «опровергнут».

Подобно неокантианцам Когену и Наторпу, ревизионисты начали свою борьбу против марксизма с нападок на диалектический материализм, на философское обоснование марксистского учения о социализме. При этом они переняли у неокантианцев не только всю их идеалистическую аргументацию, но и саму манеру критиковать марксизм.

Критика исторического материализма у Когена, Наторпа и других неокантианцев не носила характера открытой борьбы с марксизмом. Например, Когену даже «нравятся» некоторые положения Маркса и он готов признать их, если только всем этим положениям дать идеалистическое толкование и разъяснение. Однако за этой внешней «лояльностью» и стремлением к «объективной» оценке достоинств марксизма скрывалась принципиальная противоположность и внутренняя враждебность неокантианства к марксизму.

Неокантианцы понимали, что марксизм представляет собой чрезвычайно стройную и логически законченную философскую систему, которая с небходимостью приводит к научному социализму. Поэтому, в первую очередь, они подвергли «критике» философские основы марксизма — диалектический и исторический материализм, предлагая заменить его кантовской идеалистической этикой.

Совершенно очевидно, что неокантианское утверждение «примата этики над экономикой» знаменует собой не дополнение марксизма, как это старается представить Коген, а разрушение его. Абстрактная и чисто формальная внеклассовая мо-

раль Канта не совместима с марксистким материалистическим пониманием истории, с теорией классовой борьбы.

«Методы» неокантианской критики марксизма путем так называемой «переоценки марксистских ценностей», «дополнения» и «углубления» Маркса были полностью заимствованы ревизионистами. Последние научились у кантианцев также и «умению» искажать марксизм, делать его более удобным для критики.

Ревизионисты патаются, прежде всего, оторвать историческую теорию Маркса от его диалектического материализма, противопоставить первую второму. Например, Бернштейн и Каутский утверждали, что специфически марксистской является лишь историческая теория, в то время как диалектика якобы «механически» заимствована Марксом у Гегеля и представляет собой нечто «чуждое» марксизму. Оппортунистические деятели II Интернационала боялись марксовской революционной диалектики и пытались приспособить марксизм к буржуазному реформизму. «Если г. Бернштейн, — писал Плеханов, — отказался от материализма для того, чтобы не «угрожать» одному из «идеологических интересов» буржуазии, который называется религией, то его отказ от диалектики вызван был его нежеланием пугать эту же буржуазию «ужасами насильственной революции» [1].

Для того чтобы доказать непригодность философской основы учения марксизма о социализме, ревизионисты подменяют материализм Маркса и Энгельса механическим вульгарным материализмом, который в силу своей ограниченности, метафизического характера не может быть связан с историческим материализмом, а потом заявляют, что марксизм не имеет своей философии и нуждается в теоретическом обосновании со стороны «критического идеализма» Канта. «Материалистическое понимание истории, — пишет Форлендер, — вполне и всецело, несмотря на свое наименование, соединимо с критическим идеализмом — в том его виде, представителями которого являлись мы, неокантианцы» [2].

Форлендер, последователь Марбургской школы неокантианства, участвовал в социал-демократическом движении. Развивая основные положения своих предшественников (Когена, Наторпа, Штаммлера и Штаудингера), он старался сделать неокантианскую точку зрения приемлемой и для социал-демократов, стоящих на марксистских позициях. Таким образом он явился связующим звеном между буржуазией и социал-демократическим ревизионизмом. Форлендер не скрывал своего удовольствия, когда некоторые представители социал-демократии вставали на позиции неокантианской философии. «Наши ожидания оправ-

---

[1] Г. В. Плеханов. Соч., т. XI, стр. 54.

[2] К. Форлендер. Кант и Маркс, стр. 17.

дались», — писал он, — философское движение (неокантианское. — *Б. Г.*) внутри социализма продолжает расти, об этом свидетельствует целый ряд признаков»[1]. Такими «признаками», как это видно из работы Форлендера «Неокантианство в социализме», являются выступления некоторых социал-демократических лидеров в печати. В первую очередь Форлендер отмечал работу Бернштейна «Возможен ли научный социализм?», название которой сформулировано в духе кантовского вопроса из «Пролегонен»: «Как возможна метафизика в качестве науки?».

Бернштейн в своих ревизионистских выступлениях обвинял марксизм в пренебрежении к морали и предлагал использовать «категорический императив» для этического обоснования социализма. «В теории, созданной Марксом (речь идет об историческом материализме. — *Б. Г.*), нет ни одного места, где указывалось бы на этику, как на основую силу»[2], — писал Бернштейн. «На мой взгляд, девиз «Назад к Канту» до известной степени приложим к теории социализма»[3]. Тот же мотив звучит в статьях и работах других представителей ревизионизма — Шмидта, Эйснера, Каутского.

В письме к Плеханову Каутский писал: «Я должен открыто заявить, что неокантианство меня смущает меньше всего... я думаю, что экономическая и историческая точка зрения Маркса и Энгельса в крайнем случае совместима с неокантианством»[4].

Пытаясь «обосновать» марксизм неокантианской этикой, ревизионисты приходят к выводу, что научный социализм не правомерен, что «невозможно» научное доказательство закономерной необходимости социализма. Социализм, по Бернштейну (так же как и по Когену), — это «моральная проблема», осуществление которой возможно в бесконечно далеком будущем. Поэтому эта идеальная, утопическая цель не должна отвлекать наше внимание от «насущных» задач рабочего движения. Главное, по мнению Бернштейна, — это «моральная проблема», осуществление которой возможно в бесконечно далеком будущем. Поэтому эта идеальная, утопическая цель не должна отвлекать наше внимание от «насущных» задач рабочего движения. Главное, по мнению Бернштейна, — это движение к цели, но не сама цель. «Я открыто признаюсь, что очень плохо понимаю и очень мало интересуюсь тем, что обыкновенно разумеется под «конечной» целью социализма. Эта цель, чтобы она ни представляла, для меня — ничто, движение же все. Под движением же я понимаю

---

[1] См. К. Форлендер. Кант и Маркс, стр. 119.

[2] Э. Бернштейн. Реалистический и идеологический моменты в социализме, 1906, стр. 22.

[3] Э. Бернштейн. Очерки из истории и теории социализма, 1902, стр. 253.

[4] Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сборник V, Соцэкгиз, 1938, стр. 264.

как общее развитие общества, т. е. социальный прогресс, так и политическую и экономическую агитацию и организацию для осуществления этого прогресса»[1].

Известная политическая формула ревизионизма — «Конечная цель ничто, движение — все» с удивительной точностью отражает основной принцип неокантианской (Коген) теории познания, а именно — «истина состоит лишь в искании истины». Этой формулой ревизионисты пытаются прикрыть свою измену рабочему классу, они стараются представить себя «истинными» защитниками «насущных» интересов пролетариата. На деле в угоду буржуазии они отказываются от революционной борьбы за социализм, от основных положений марксизма о пролетарской революции и диктатуре пролетариата. Ревизионисты, взяв на вооружение идеи неокантианства, встали на путь реформизма и примиренчества с буржуазией.

Ревизионизм и неокантианство были присущи не только Германии, они широко распространялись также в России и в других западноевропейских странах. Неокантианская ревизия марксизма в России осуществлялась «легальными марксистами», «экономистами» и меньшевиками.

Ленин с самого начала возникновения неокантианства и ревизионизма ясно сознавал необходимость самой решительной и непримиримой борьбы с неокантианской ревизией марксизма. Он подверг критическому разбору произведения русских и западноевропейских неокантианцев — Струве, Булгакова, Туган-Барановского, Бердяева, Ланге, Когена, Штаммлера, Зиммеля, Риля, Бернштейна и др.

Ленин вскрыл реакционную, антинаучную сущность философских учений неокантианцев, критикуя их с позиций диалектического и исторического материализма. Разоблачение и разгром неокантианства были осуществлены Лениным в таких работах, как «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве», «Еще к вопросу о теории реализации», «Капитализм в сельском хозяйстве», «Аграрный вопрос и «Критика Маркса», «Некритическая критика», «Марксизм и ревизионизм», «Материализм и эмпириокритицизм».

Ленин показал, что неокантианский ревизионизм стремится превратить марксизм в некую отвлеченную догму, безвредную для капитализма, заменить революционную диалектику марксизма вульгарным неокантианским эволюционизмом. Он убедительно доказал также, что вся теоретическая неокантианская база была состряпана ревизионистами лишь с целью разрушения научного обоснования социализма, с целью отрицания социализма как конечной цели рабочего движения. Бернштейнианство и

---

[1] Э. Бернштейн. Очерки из истории и теории социализма, стр. 222.

«критическое направление» легальных марксистов развращало социалистическое сознание, опошляя марксизм, проповедуя теорию притупления социальных противоречий, объявляя нелепостью идею социальной революции и диктатуры пролетариата, сводя рабочее движение и классовую борьбу к узкому тред-юнионизму, к «реалистической» борьбе за мелкие, постепенные реформы.

В борьбе с неокантианством и ревизионизмом Ленин не только доказал несостоятельность неокантианской философии, но защитил основы марксистской философии — диалектический материализм. Он не только отстоял революционный марксизм, возродил революционное содержание марксизма, замурованное оппортунистами II Интернационала, но и сделал шаг вперед, развив марксизм в новых условиях капитализма и классовой борьбы пролетариата.

Современное неокантианство

В первые два десятилетия XX в. неокантианская философия в Германии достигает наибольшего распространения. Пропагандированию неокантианских идей активно содействовали основанный в 1896 г. видным неокантианцем Файхингером философский журнал «Кантштудиен» и созданное им же в 1904 г. «Кантовское общество». Буржуазная философская общественность с особой торжественностью праздновала кантовские юбилеи в 1904 и 1924 годах. Кант и неокантианство тогда находились в центре внимания немецкой философской мысли. Это было время, когда почти каждый профессор философии считал своим долгом, прежде чем начать собственные исследования, определить свое отношение к Канту.

В последующие годы неокантианство теряет свое господствующее положение в философской жизни, его начинают вытеснять другие философские течения, более отвечающие духу времени и, прежде всего, требованиям империалистической буржуазии. Такими философскими течениями были неогегельянство, феноменология, неопозитивизм, онтология и экзистенциализм, а в тридцатые годы — реакционная национал-социалистическая философия.

Напуганная ростом рабочего движения и успехами коммунистической партии германская империалистическая буржуазия помогла фашистской партии захватить власть и установить террористическую, буржуазно-националистическую диктатуру. Фашисты уничтожили все остатки буржуазно-демократических свобод и зверски подавляли рабочий класс и его организации. В такой политической обстановке неокантианство, некогда являвшееся средством распространения буржуазного идеологического

влияния среди рабочих, стало ненужным и потеряло свое былое значение.

В годы гитлеровской диктатуры на первый план выдвигаются открыто реакционные «философские» учения нацистских идеологов Розенберга, Гюнтера, Лея, Дарре и др. Эти идеологи были призваны «теоретически» обосновать империалистическую внешнюю и внутреннюю политику фашистского государства. Фашистскими «теоретиками» были использованы также наиболее реакционные положения философии Шпенглера, Шопенгауэра и Ницше. Однако вместе с тем немецкая буржуазия, начавшая усиленную пропаганду нацистской философии, не порвала окончательно с другими традиционными для нее философскими учениями. Неогегельянство, феноменология и, в меньшей мере, неокантианство продолжали занимать значительное место в немецкой философии этого периода. Некоторые представители этих философских течений, в том числе и неокантианец Риккерт, даже пытались приспособить свои учения к требованиям фашистского государства и его идеологии.

После второй мировой войны, закончившейся разгромом гитлеровской Германии, немецкая империалистическая буржуазия не могла более заниматься открытой пропагандой нацистской философии. Поэтому господствующее положение в философской жизни Западной Германии заняли такие философские течения, как экзистенциализм, феноменология, онтология, неопозитивизм и неогегельянство. Вновь заметно оживили свою деятельность также и представители неокантианского идеализма.

Следует отметить, что почти все вышеуказанные новейшие философские течения, возникшие в начале XX в., складывались под непосредственным влиянием неокантианства. Основоположники «критической онтологии», феноменологии и экзистенциализма — Н. Гартман, Э. Гуссерль и Хайдеггер — начинали с Канта и многое переняли у неокантианцев. Но если они, при всем своем критическом отношении к неокантианству, не отрицают связи своей философии с Кантом, то их современные молодые последователи всячески стараются подчеркнуть «независимость» своих учений от неокантианства. Многие буржуазные философы послевоенной Германии относятся к «критической философии» как к пройденному этапу. Они утверждают, что философская действительность Западной Германии освободилась или, по крайней мере, освобождается от идеалистических предрассудков Канта. Согласно их мнению, новейшие философские учения, за исключением неокантианства и других последователей немецкой классической философии, являются самостоятельными и оригинальными учениями, которые якобы совершенно по-новому ставят философские проблемы и разрешают их.

В действительности дело обстоит иначе. Современная буржуазная философия не только не освободилась от агностицизма и

субъективизма, а, наоборот, довела эти реакционные стороны кантианства до крайнего предела.

Если попытаться выявить основные философские факторы, повлиявшие на становление новейших философских учений Западной Германии и определившие их характер, то окажется, что кантовскому идеализму принадлежит здесь одно из первых мест. Это, разумеется, не значит, что большинство представителей современной немецкой буржуазной философии непосредственно следуют за Кантом или развивают в своих учениях положения его идеализма. Наоборот, в настоящее время в Западной Германии философов, согласных с основными положениями учения Канта и строящих свои исследования на этих положениях, значительно меньше, чем тех, которые полемически относятся к Канту. Дело в том, что представители современной немецкой философии, которые полемизируют в настоящее время с Кантом и неокантианцами, сами остаются в кругу кантовской проблематики. Так, например, основная проблема «Критики чистого разума» — как возможны синтетические суждения априори — и в настоящее время является одним из важнейших вопросов философского исследования таких течений, как феноменология, онтология и экзистенциализм. Разница между неокантианцами и этими философскими учениями в решении данной проблемы состоит лишь в том, что неокантианцы возможность синтетических суждений априори доказывают путем анализа формально-логических основоположений человеческого сознания, т. е. имманентных нашему сознанию условий всякого познания, в то время как представители онтологии, феноменологии и экзистенциализма считают нужным прежде всего определить априорные имманентные нашему сознанию представления о «бытии», «сущем», «существовании», а потом уже на основании этих категорий обосновать возможность синтетических суждений априори. Подобное решение они считают свободным от кантовского субъективизма, ибо их философия, якобы в отличие от кантианской, доказывает возможность априорных синтетических суждений на основе представлений об «объективном» бытии, сущем и существовании. При этом упускается из виду то обстоятельство, что имманентные нашему сознанию представления о «бытии» также субъективны, как и неокантианские априорные, присущие нашему сознанию предпосылки познания.

Неокантианский субъективизм, агностицизм и априоризм не только не преодолены основными современными буржуазными философскими учениями Западной Германии, а, наоборот, являются их существенной основой. Иначе говоря, между неокантианством и новыми учениями, при всей их внешней отчужденности, существует внутреннее и принципиальное родство. Это обстоятельство способствовало развитию неокантианской философии в последнее десятилетие. Когда после войны неокантианцы

предприняли попытки оживить свою философскую деятельность, то это не встретило особых возражений со стороны представителей основных философских течений Западной Германии. Некоторые из них даже опубликовали философские труды, предметом исследования которых явились либо конкретные проблемы кантовской философии, либо отношение их учений к философии Канта. К этой группе авторов можно причислить таких известных философов, как П. Менцер, Г. Мартин, А. Венцль, Р. Цохер, Геймзэт и др.

Оживление неокантианства выразилось не только в том, что западногерманская философская литература стала чаще возвращаться к Канту и неокантианцам. В послевоенные годы был осуществлен ряд организационных мероприятий, способствовавших пропаганде кантовской философии. По инициативе вернувшегося в Западную Германию в 1946 г. из-за границы неокантианца Артура Либерта было вновь основано «Кантовское общество». Начали свою деятельность местные группы этого общества в Берлине, Мюнхене, Кельне, Нюренберге, Ганновере и в других городах. С 1947 г. регулярно отмечаются даты жизни и деятельности Канта, собирается «Общество друзей Канта». Показательно, что одним из деятельных членов этого общества был известный немецкий философ, основатель так называемой «критической онтологии» — Н. Гартман.

В 1954 г. в связи с кантовским юбилеем возовновлено издание старого журнала «Кантштудиен». После десятилетнего перерыва вышел очередной 45-й том журнала под редакцией Пауля Менцера и Готфрида Мартина. Современные неокантианцы— Ю. Эббингаус, Р. Штембергер, В. Таймер, К. П. Шульц и др. — стали активнее пропагандировать кантовский идеализм, его этику. В своей книге «Кант как философ и социолог», вышедшей в свет в 1953 г., доктор Рудольф Штембергер в очень доходчивой форме и относительно кратко излагает «критическую» философию Канта. Во введении он сообщает, что его работа является попыткой приблизить Канта к современности, сделать его понятным и полезным для современников, занимающихся философией. В центре внимания автора оказывается кантовское учение об обществе, или «науке о духе». По мнению Штембергера, социология Канта достойна особого внимания.

Штембергер, как и всякий неокантианец, «великим достоинством» Канта считает то, что он, ограничив область применения естественнонаучного метода, основанного на принципе причинности, миром явлений, открыл путь для создания новой «науки о духе», принципиально отличной от «науки о природе» как по методу, так и по объекту своего исследования [1]. Утверждение коренного различия между общественными и естественными нау-

---

[1] R. Stemberger. Kant als Philosoph und Soziologe, 1951, S. 6.

ками и вытекающее отсюда отрицание существования объективных законов общественного развития — вот, что привлекает в Канте Штембергера.

Неокантианцы и другие представители современной идеалистической буржуазной философии, подобно своим предшественникам, развивают только идеалистические и реакционные стороны кантовской философии — агностицизм, априоризм, этику и моральную религию, оставляя вне поля зрения естественнонаучные произведения Канта «докритического» периода, а также те его работы, в которых он выступает поборником гуманизма и общественного прогресса, ратует за независимость малых и больших государств, за вечный мир между народами.

Германская империалистическая буржуазия не интересуется просветительскими и гуманистическими идеями Канта, его материалистическими естественнонаучными исследованиями. Буржуазия помнит лишь Канта-идеалиста, считавшего, что вера в бога, в бессмертие жизни и свободу выше знания. Так, германская буржуазия, не порывавшая окончательно своих связей с неокантианством в период гитлеровского господства, сейчас в новых исторических условиях послевоенной Германии вновь вспомнила о достоинствах кантовского идеализма, вновь проявила свое благоволение к неокантианской философии.

Но если буржуазная профессура даже в период фашистского террора не смогла изжить неокантианства, то немецкой социал-демократии еще труднее было избавиться от него. Тяга социал-демократов к неокантианству вполне понятна. Неокантианство— это философия примирения и компромисса, а это как нельзя лучше соответствует примиренческой и приспособленческой мелкобуржуазной природе западногерманских социал-демократов и особенно правых социал-демократов. Трудно найти другую такую философию, которая так же, как и неокантианство, позволила бы отбросить марксизм и при этом сохранить «социалистическое» обличие; с одной стороны, служить делу империалистической буржуазии, а с другой стороны, — бросать «революционные» фразы, тормозить живое революционное движение своей болтовней об этике и идеале. Естественно, что после войны, когда социал-демократия оживила свою политическую деятельность в Западной Германии, неокантианство вновь было принято ею на идеологическое вооружение.

Неокантианские теории «этического социализма» и «философии ценностей» вновь получили широкое распространение среди социал-демократической интеллигенции, мелкобуржуазных слоев населения и в определенных слоях рабочего класса. Германская буржуазия и ее социал-демократические идеологи вооружились неокантианством, чтобы с его помощью усилить борьбу против распространения марксистских идей в западногерманском рабочем движении и особенно в ГДР, где трудящиеся сей-

час успешно строят новую жизнь на основе марксистско-ленинского учения.

Критика марксизма стала злобой дня для всех правых социал-демократических теоретиков. Они пытаются с помощью неокантианской философии и других реакционных идеалистических теорий «опровергнуть» или, по крайней мере, извратить марксизм — научное оружие в борьбе за новый социалистический строй. Они всячески умаляют политическую роль рабочего класса, стараются приуменьшить значение классовой борьбы и направить все усилия трудящихся на борьбу за «улучшение» их материального положения в рамках капиталистического строя. Таким образом, неокантианство в Западной Германии вновь встало в ряд популярных буржуазных философских учений, направленных против марксизма.

Видным современным неокантианцем в Западной Германии является Юлиус Эббингаус — представитель буржуазной неокантианской профессуры, и Вальтер Таймер, представляющий группу неокантианских социал-демократических теоретиков. В послевоенные годы они неоднократно выступали с критикой диалектического и исторического материализма, противопоставляя марксистской философии свой неокантианский идеализм.

В сентябре 1954 г. на юбилейном конгрессе, посвященном 150-летию со дня смерти Канта, с большим докладом выступил Юлиус Эббингаус. Доклад его как по своему содержанию, так и по форме явился своеобразным призывом вновь вернуться к Канту. Он призывал современных философов и всех образованных людей Германии изучать кантовскую философию, использовать ее в качестве компаса, с помощью которого можно правильно ориентироваться в современной философской проблематике и избегать старых философских ошибок. «Философия Канта,—пишет Эббингаус,—является последней, содержащей в себе возможность обзора, из которого философы могли бы правильно определить современное состояние и характер философской проблематики. В этом смысле я думаю, что изучение философии Канта есть главное требование философии нашего времени» [1].

Подобно своим неокантианским предшественникам, Эббингаус подчеркивает, что его призыв ни в коем случае не означает пропаганды кантианства, речь идет лишь об использовании кантовского идеализма и его трансцендентального метода в качестве некоего «ориентировочного инструмента». При этом вовсе не исключается возможность изменения и дальнейшего «совершенствования» этого ориентировочного инструмента.

Эббингаус понимает, что кантовская философия сейчас не имеет такого господствующего влияния, каким она обладала еще

[1] J. Ebbinghaus. Kant und das 20 Jahrhundert. «Studium General», 1954, N 9, S. 4.

в первой четверти XX в., он даже отмечает существующее отчуждение между Кантом и многими современными философами Западной Германии. Но все это, по его мнению, не мешает тому, чтобы философы сейчас взялись за серьезное изучение кантовского наследия.

Эббингаус пытается выяснить и установить те причины, которые, на его взгляд, способствовали возникновению отчуждения между Кантом и некоторыми буржуазными философскими течениями Западной Германии. Виновниками этого «отчуждения», оказывается, являются сами неокантианцы — Коген и Наторп, которые, по мнению Эббингауса, не совсем правильно поняли Канта и не использовали его учение в силу тех возможностей и намерений, которые содержались в нем. Коген и Наторп придали первостепенное значение кантовской «теории опыта», слишком увлеклись определением так называемой «возможности опыта», т. е. того самого принципа, который априори придает всем нашим познаниям значение объективной реальности. Такое увлечение, согласно Эббингаусу, привело к тому, что старые неокантианцы недостаточно уделили внимания основной проблеме кантовской критики чистого разума — как возможны синтетические суждения априори, а также вопросу — как понятия традиционной метафизики могут быть применены к чему-либо реальному.

Обвинение, выдвинутое Эббингаусом против неокантианцев, по сути дела, не представляет собой серьезной критики неокантианской философии. По мнению Эббингауса, Когену и Наторпу нужно было больше говорить не о средствах и путях достижения поставленной кантовской критикой цели, а о самой цели, о достигнутых результатах. Нужно было лишь ярче выделить основной результат критики, а именно, что единственной познаваемой реальностью является чувственный мир явлений и что вещь в себе или сущее как таковое непознаваемо.

Эббингаус считает, что если бы старые неокантианцы убедительнее пояснили кантовское положение о непознаваемости вещи в себе, то не возникло бы у современников ошибочного мнения о возможности преодолеть этот идеалистический предрассудок Канта путем онтологического применения категорий. Именно Коген и Наторп виноваты в том, пишет Эббингаус, что «XX столетие перестало понимать, что требования науки, распространяющиеся на сущее как таковое, эквивалентно совершенно произвольному предположению, что мышление в силу своей внутренней возможности может иметь отношение к чему-либо такому, что существует вообще» [1].

Неокантианство, пытавшееся в лице Когена, Наторпа и др.

---

[1] J. Ebbinghaus. Kant und das 20 Jahrhundert. «Studium General», 1954, N 9, S. 5.

на основе кантовского идеализма и трансцендентализма определить присущие человеческому сознанию априорные условия объективного научного познания чувственного мира, потерпело полную неудачу.

Развитие естествознания в первой половине XX в., успехи и открытия конкретных наук настоятельно требовали соответствующего теоретического обоснования и истолкования накопившихся фактов, решения серьезных методологических проблем. Однако субъективно-идеалистическая философия неокантианства, господствовавшая в Германии вплоть до конца 20-х годов, обнаружила свою несостоятельность перед лицом этих проблем. Поэтому буржуазная философия стала искать новые формы идеалистического обоснования достижений науки. Это привело к возникновению новых разновидностей субъективно-идеалистических философских течений, внешне отличающихся от неокантианства, но в принципе глубоко родственных с ним. Именно это развитие немецкой буржуазной философии и оставило у современников представление принципиального отхода от Канта.

Немецкие историки философии любят подчеркивать, что многие современные философские течения — онтология, феноменология, экзистенциализм и др., — в отличие от кантианства, резко повернули к «реальности», к забытому неокантианцами «объекту» человеческого познания. Именно в «бытии», «сущем» и «существовании» нужно искать объективные условия научного познания, восклицают современные представители этих новых течений. И они были бы, конечно, правы, если бы под бытием понимали объективно существующую материальную действительность, если бы объективные основоположения нашего познания они искали в этой действительности, в общественной практике людей. Но не об этом идет речь в их учениях.

Когда представители онтологической, феноменологической и экзистенционистской философии говорят о «бытии», о «сущем», «сущности» и «существовании», то они имеют в виду не реальные вещи, предметы окружающей нас материальной действительности, а лишь присущее абстрактно-человеческому сознанию идеальное представление об этом «бытии», о сущностях этих вещей. Когда они говорят о познании вещей и даже «вещей в себе», то речь идет не о реальном, жизненном человеческом познании, а об априорном применении онтологических понятий к идеальным объектам (Н. Гартман) или об интуитивном узрении сущности этих идеальных объектов (Э. Гуссерль). При этом вся философская работа так называемого феноменологического анализа происходит все в той же субъективной сфере априорного и трансцендентального, с которой мы имеем дело и в неокантианской философии. Все это говорит о том, что представители современной онтологии, феноменологии и экзистенциализма не далеко ушли от неокантианцев. Они не достигли даже более после-

довательной точки зрения объективного идеализма и продолжают свое философствование в рамках все той же неокантианской субъективно-идеалистической исходной точки, а именно — «чистого сознания», так называемого трансцендентального «я».

Эббингаус понимает, что не так уж велика в принципе разница между неокантианцами и другими современными философскими течениями Западной Германии, поэтому он считает, что кантовский идеализм вполне приемлем для современников и что существующее внешнее отчуждение между Кантом и многими современными философами легко преодолимо. Но старые неокантианцы слишком дискредитировали себя, чтобы сейчас можно было открыто выражать солидарность с ними. Поэтому даже Эббингаус, философия которого в основных чертах ничем не отличается от учений Когена и Наторпа, вынужден создать видимость критики старых неокантианцев. Эббингаус делает вид, что он якобы отмежовывается от Когена и Наторпа и как-то по-новому развивает Канта, но на деле оказывается, что он в основном солидарен со своими предшественниками и лишь требует более последовательной критики Канта «справа».

У Эббингауса наблюдается также стремление приблизить кантовскую проблематику к современной. Желая привлечь внимание философской общественности к основным положениям кантовского идеализма, Эббингаус пытается доказать, что достижения современной науки, новые философские учения Западной Германии, как и вся историческая практика страны, не только не опровергают кантовского агностицизма, его учения о свободе воли и моральной религии, а, наоборот, подтверждают жизненность и правильность этих положений. Он пишет: «В тех действительных успехах, которых достигло познание XX столетия, нет никаких оснований, дающих право считать опровергнутым кантовское учение о том, что наше познание обладает объективной реальностью лишь для мира явлений и что сущее как таковое непознаваемо» [1].

Этот вывод Эббингауса не имеет под собой никаких реальных научных оснований, он лишь выражает стремление сделать кантовский идеализм более привлекательным, более отвечающим духу времени. Истинно здесь лишь то, что ни одно из современных философских течений Западной Германии не преодолело субъективно-идеалистических предрассудков кантовского учения и прежде всего агностицизма. Правда, представители современной онтологии неоднократно объявляли себя свободными от предрассудков старых идеалистических учений, в том числе и кантовского, но на деле они проповедуют идеализм, во много раз более пошлый и беспомощный, чем классический идеализм.

---

[1] J. Ebbinghaus. Kant und das 20 Jahrhundert. «Studium General», 1954, N 9, S. 7.

Некоторые из современных онтологов, выступая против кантовского учения о возможности опыта, против ограничения области познания миром явлений, прибегают к более нелепым философским приемам. Они несмотря на собственные субъективно-идеалистические посылки без долгих раздумий утверждают за своими онтологическими понятиями способность быть применимыми к вещам в себе, к сущему как таковому. Тем самым непознаваемая кантовская вещь в себе становится якобы доступной познанию.

Современная онтология превращает сущее как таковое, т. е. идеальное представление о сущем как таковом, в непосредственный предмет познания, опыта. Сущность вещей предстает непосредственно данной, открытой для нашего познания.

Этот тезис онтологии вдвойне порочен. Во-первых, если онтологическая философия является наукой непосредственного познания сущности вещей в себе, то становится излишним существование всякой другой конкретной науки. Во-вторых, если сущее как таковое, «вещь в себе» есть непосредственный предмет познания и опыта, то это не освобождает онтологию от кантовского «предрассудка», ибо вопрос о том, можно ли познать это данное в опыте сущее в его доопытном бытии, остается открытым. Таким образом современной онтологии так и не удается доказать познаваемость кантовской вещи в себе. Да это и никак нельзя доказать, оставаясь на идеалистических, особенно на субъективно-идеалистических позициях.

Ни современные сторонники «критической онтологии», ни неокантианец Эббингаус не преодолели и в принципе не способны преодолеть предрассудков кантовской философии. Для того чтобы дать действительно научное решение основных философских вопросов, поставленных Кантом, нужно идти «направо» от Канта, а «влево», не сочинять новых разновидностей субъективного идеализма, а твердо стать на почву научной материалистической философии.

Современный «онтологизм», вытеснивший неокантианство и в значительной степени определяющий характер западногерманской философии, представлен в настоящее время такими философскими направлениями, как критическая онтология, феноменология и экзистенциализм. Все они строят свои «метафизические» и «онтологические» системы либо на основе теории познания, опыта (в его субъективно-идеалистическом, неокантианском понимании), либо кладут в основу своих построений опытную сферу самодеятельного и активно познающего субъекта, человека.

Для правильного понимания сущности буржуазных философских направлений Западной Германии следует иметь в виду, что их термины «метафизика» и «онтология» не обозначают учений о предшествующих всякому познанию сверхчувственных субстанциях, как это имело место в объективно-идеалистической

философии прошлого. У современных немецких философов онтологический и метафизический мир обозначает систему чисто логических (на деле субъективистских) представлений о сверхчувственных сущностях, возникших в процессе познания. Этим сущностям совершенно произвольно придается значение онтологических реальностей.

Эббингаус критикует «современный онтологизм», показывает его родство с субъективным идеализмом неокантианства. Но вместе с тем сам он стремится сблизить неокантианство с основными философскими течениями Западной Германии, которые, согласно заявлениям их представителей, основным предметом своего философского исследования сделали «реальность», «бытие», «объект».

Эббингаус предлагает несколько отличную (не выходя, конечно, при этом за рамки субъективного идеализма) от старого неокантианства трактовку кантовского идеализма. Он пытается гносеологический идеализм Канта представить в качестве своеобразного учения о «бытии», о «реальности. Это, разумеется, не имеет никакого отношения к кантовскому учению о «вещи в себе» как субстанции воспринимаемой нами отдельной вещи или как объективном источнике наших ощущений. Вещь в себе как материальная основа являющегося нам чувственного мира давно не существует для неокантианцев. И если предшественники современного неокантианства еще утруждали себя борьбой с этой вещью, то Эббингаус и другие современные неокантианцы под «вещью в себе» подразумевают лишь абстрактную идею «сущего как такового».

Когда Эббингаус говорит о «реальности», «бытии», то имеется в виду, с одной стороны, мир чувственных явлений, а с другой, — мир «вещей в себе» как особых объектов умопостигаемого мира. Он не отрицает того, что Кант имел своей целью еще до познания исследовать и определить все возможные познавательные способности человеческого разума. Он лишь подчеркивает, что в результате этого исследования Кант обнаружил как бы двойственную сущность человеческого разума, когда рассудок со своими априорными формами чувственности и мышления оказывается способным познать им же созданный мир явлений, а чистый разум открывает человеку другой мир — интеллигибельный мир вещей в себе. Согласно Эббингаусу, вина старых неокантианцев состоит как раз в том, что они слишком увлеклись самой проблемой исследования познавательных способностей нашего разума и, обнаружив двойственный характер разума, не обратили достаточного внимания на вытекающую из этой особенности разума двойственность самой действительности, на эти два особых мира, открытых Кантом через посредство разума. Отсюда и призыв современных неокантианцев рассматривать идеализм Канта как своеобразное учение о «бытии», о «ре-

альности», а не только как чисто гносеологическое учение. Критика чистого и практического разума, по мнению Эббингауса, не самоцель, а лишь гипотеза, с помощью которой Кант хотел показать, как понятия нашего рассудка и идеи нашего разума могут быть применены к «реальностям» обоих кантовских миров.

Здесь нужно заметить, что в действительности неокантианцы конца прошлого и начала настоящего столетий не искажали кантовского идеализма, как это утверждает Эббингаус. Наоборот, они правильно поняли его основную тенденцию и систематически развивали ее до конца. Эббингаус же в угоду философской моде приписывает кантовскому идеализму иную направленность в ущерб его специфике — гносеологизму.

Таким же образом трактуют Канта современные неокантианцы Гаймзет и Хайдеман. Они считают 1924 год поворотным пунктом в интерпретации кантовского учения. Именно в этом году вышли работы Вундта, Гартмана и Гаймзета, которые независимо друг от друга обратили внимание на так называемое «критическое обоснование метафизики», данное Кантом. По их мнению, наследие Канта не исчерпывается отказом от догматической метафизики, критическим анализом разума и способностей познания, как это представлялось прежними неокантианцами. Кант, утверждает Гаймзет, прежде всего переработал онтологические основоположения, отправляясь от которых он якобы и развил свое новое понимание личности и окружающего мира.

Канта, полагает Гаймзет, ни в коем случае нельзя считать «всеразрушителем», чуждым всякой метафизике; вместе с тем его нельзя причислить и к тому типу метафизиков, какими были его непосредственные последователи в немецком идеализме. Создание кантианства, пишет Гаймзет, знаменует «наступление ярко выраженной метафизики бесконечности, начало метафизически открытой и требовательной философии, которая критически осознала границы и своеобразие конечного разума как и зависимого положения бытия человеческого» [1]. Кант является «просто решающим событием» для метафизики нового времени, событием, влияние которого сегодня уже выражается не в каком-либо определенном «кантовском движении» или «кантовской школе», а «так сказать, очевиднее чем когда-либо» содержится в философском сознании современности. Свою деятельность по обоснованию «онтологического» характера кантовского идеализма и доказательству необходимости его сочетания с новейшими идеалистическими учениями Гаймзет продолжает и до настоящего времени [2].

---

[1] «Kantstudien», 1956/57. Band 48, Heft 2. S. 345.

[2] См. Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Darmstadt, 1954; Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Köln, 1956.

Подобная интерпретация учения Канта получила в настоящее время распространение и, в частности, легла в основу исследований известного неокантианца И. Хайдеман, которая в своих статьях, опубликованных в журнале «Кантштудиен» подробно разбирает кантовское положение о спонтанности мышления.

Марбургская школа, по мнению Хайдеман, понимала самодеятельность и трансцендентальную апперцепцию Канта слишком формалистически, как чисто логический субъект, некий сверхчеловеческий принцип. На самом деле она якобы вполне «реальна» и выражает сущность человека, рассматриваемого как самостоятельное и независимое существо. Сначала Хайдеман дает объяснение спонтанности, мало чем отличающееся от кантовского: она включает в себя все известные кантовские априорные принципы мышления. Бессвязная и разрозненная материя, данная в ощущениях, не составляет единства, не дает представления о едином и целом предмете. Такое представление возникает только в результате спонтанной деятельности мышления, согласно присущим ему закономерностям.

Однако спонтанность у самого Канта отнюдь не обладает неограниченными возможностями, а действует лишь при наличии представлений, которые возникают на основе материала, данного извне. Поэтому определительная функция спонтанности не может определить саму себя, поскольку в этом случае отсутствует подлежащее определению представление спонтанности. Тем не менее Хайдеман утверждает, что спонтанность в каждом частном определительном акте «я мыслю» представляет себя в качестве предмета мышления в виде «неопределенного эмпирического воззрения». А поскольку имеется представление, то оно может быть определено.

В результате такого рассуждения Хайдеман приходит к выводу, что на кантовские вопросы — «Что я могу знать и что я есть» — можно дать следующий ответ: «Человек знает себя, как спонтанность, он есть экзистенциальная возможность определить свое бытие»[1]. Так Хайдеман «доказывает» априорное существование спонтанного человеческого мышления. «В сознании нашего априорного бытия содержится нечто, утверждает она, что может определить наше чувственное существование в его связи с интеллигибельным (разумеется, только мыслимым) миром. Такое понимание спонтанности служит более удобным переходом к сверхчувственному миру абсолютных идеалов и свободной воли, нежели понятие свободы в кантовском учении об антиномиях разума, ибо «спонтанное сознание представляет собой своего рода свободное сознание»[2].

---

[1] «Kantstudien», 1955/56. Bd. 47. S. 30.
[2] Ibid.

Мы остановились на интерпретации кантовского учения о спонтанности мышления, данной Хайдеман, ибо эта интерпретация может служить конкретным примером того, как современные неокантианцы, следуя онтологическому духу немецкой буржуазной философии наших дней, используют идеализм Канта для «критического обоснования метафизики и онтологии». Они не только произвольно толкуют Канта, но часто грубо искажают его.

Особенность работ современных неокантианцев заключается в том, что в них меньше всего анализируется кантовская теория опыта, которая преподносится неокантианцами как всего лишь «пропедевтика к метафизической системе Канта». Все величие Канта заключается, по их мнению, в том, что он сознательно поставил границы теоретическому разуму и тем самым открыл новый, «критический» путь к «метафизике». Одним словом, они ценят в кантовском учении прежде всего то, что весьма кратко было сформулировано самим Кантом: «Я должен был ограничить знание, чтобы очистить место вере». При этом современные неокантианцы усиливают теологическую направленность кантовского идеализма: если Кант утверждал бытие бога как «практический постулат», который невозможно научно ни обосновать, ни опровергнуть, то неокантианцы в настоящее время пытаются дать «научное» доказательство существования бога. В качестве примера подобного рода можно назвать работы Гаймзета, в которых он пытается доказать, что из кантовского учения необходимо вытекает требование распространить власть религии и веры на всю область человеческого знания.

Еще более четко эта тенденция дает себя знать в работах Руста. «Первая философская заслуга Канта, — пишет он, — заключается в отчетливом самоограничении знания. Вторую философскую заслугу Канта следует усматривать в его доказательстве правомерности, обоснованности и необходимости веры. Третья значительная заслуга философии Канта состоит в том, что он и отделил знание от веры, и вновь определил их отношение. Кантовское определение взаимоотношения веры и науки делает возможным их беспрепятственное сосуществование и утверждает теологию в качестве науки нового типа» [1].

Из кантовской теории познания и «критического» обоснования метафизики непосредственно вытекает и его учение о морали и свободе воли. Эта сторона учения Канта тоже получает «новую» интерпретацию, исходя из которой неокантианцы развивают свои реакционные социологические теории и, в конце концов, приходят к отрицанию возможности научного познания объективных законов общественного развития. Эббингаус пи-

---

[1] «Jahrbuch der Albertus Universität zu Königsberg». 1954. Band 5. SS. 16, 18, 22, 32.

шет по этому поводу: «Если человек во всем объеме своего познания имеет дело лишь с явлениями, то невозможно, чтобы какая бы то ни была наука могла привести доказательство того, что он в первейших основаниях своего существования подчинен условиям природы. Этим выигрывается первая, хотя и негативная, предпосылка для возможности сказать, что воля человека свободна».

Если человек, согласно Эббингаусу, в своем научном познании имеет дело с чувственным миром явлений и руководствуется причинной закономерностью, то в практической или общественной деятельности он свободен, и здесь он выступает как носитель духовного начала и приобщается к сверхъестественному миропорядку, откуда он и черпает свои нравственные законы и идеалы, руководящие принципы общественной деятельности. Таким образом получается, что все зависит не от объективных законов общественного развития, а от того, в какой степени осознаны людьми моральные идеалы.

Кантовское учение о сверхчувственном мире абсолютных идеалов и ценностей легло в основу таких распространенных в Западной Германии социологических учений, как «правовой социализм», «этический социализм», «философия ценностей» и др. Тот же Эббингаус в работе «Социализм благосостояния и социализм права» [1], ополчаясь на марксизм, излагает свою теорию «правового социализма». Подлинную свободу личности, по его мнению, может обеспечить лишь то «государственное право», которое будет укреплять и охранять уже существующие права личности и, в первую очередь, право на частную собственность. Иначе говоря, к социализму можно прийти лишь через последовательное и постоянное укрепление и «усовершенствование» современного буржуазного права. Таким образом, все рассуждения о «свободе личности» оказываются на деле апологетикой буржуазного государства и права.

Кантовское противопоставление существующего мира миру долженствования и идеальных ценностей является исходной точкой для рассуждений другого неокантианца, правого социал-демократа В. Таймера, который противопоставляет марксизму и его теории научного социализма свою неокантианскую «философию ценностей». Исследуя взаимоотношение естественных и общественных наук, он приходит к выводу, что наиболее обстоятельное и верное решение этого вопроса дано в работах баденских неокантианцев и что из мыслителей, которые «глубоко проникли в своем исследовании в эти две большие области человеческого знания, нужно отметить Риккерта и его ученика М. Вебера» [2].

---

[1] J. Ebbinghaus. «Der Rechts- und Wohlstandssozialismus», 1947.
[2] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1955. N 6.

Таймер развивает старую неокантианскую теорию о коренной противоположности методов исследования естествознания и общественных наук.

Естественные науки, согласно Таймеру, не могут охватить, познать всей совокупности чувственно воспринимаемого нами мира, они познают лишь части этого мира. Поэтому естественные науки способны выдвинуть законы лишь для объяснения этой являющейся части природы. Законы, открытые в процессе естественнонаучного исследования, способны предопределить явления лишь в узких рамках. Иначе, по мнению Таймера, обстоит дело с наукой о культуре, к которой принадлежит также социология, история и политика. Здесь подобные узкие рамки и упрощенные системы можно строить лишь на бумаге, но не в бесконечно разнообразной общественной действительности. Бесконечная разнообразность явлений общественной жизни не допускает выявления общих законов. Науки, занятые исследованием этой действительности, не способны выводить общие понятия, они выбирают те отдельные явления, которые нас интересуют, т. е. имеют отношение к нашим актуальным проблемам, к нашим желаниям и ценностям [1].

Таймер, подобно своим предшественникам, утверждает, что для объяснения явлений общественной жизни нужно руководствоваться системой ценностей, на которую указывает кантовская этика. Эту свою неокантианскую точку зрения Таймер противопоставляет марксистской философии — диалектическому и историческому материализму.

Как он осуществляет свое опровержение марксизма, можно узнать, познакомившись с содержанием философской части его работы «Марксизм». Он пытается доказать, что в природе нет диалектики и что естественные науки в настоящее время, как и раньше, основываются на философском фундаменте механического материализма. Далее он делает вывод, что механический материализм, разновидностью которого, по его мнению, является марксизм, непригоден для объяснения явлений общества. Поэтому и марксистская философия как единая наука об общих законах развития природы и общества «неправомерна». По мнению Таймера, не может быть единого воззрения на природу и общество.

Таймер старается внушить читателю, что он «объективный» исследователь и большой знаток марксизма. Поэтому в первой половине своей книги он дает «положительное» изложение философии марксизма и главным образом исторического материализма. Далее, во второй части он на основе анализа достижений современной естественной науки, и в первую очередь физики, пытается «научно» опровергнуть изложенное.

---

[1] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1955. N. 6.

Вообще части таймеровской работы тесно связаны друг с другом. При этом следует подчеркнуть, что лишь наличие первой части работы — именно «положительного» изложения марксизма — делает возможным существование второй. Если бы Таймер начал свое опровержение без предварительного «объективного» ознакомления читателя с марксизмом, то все его опровержение показалось бы каждому сколько-нибудь знакомому с марксизмом читателю совершенно нелепым и необоснованным. Дело в том, что Таймер излагает вместо марксистского учения об обществе некую «экономическую» теорию Маркса, вместо диалектического материализма какую-то новую разновидность «марксистского» механического материализма. И лишь после того, как читателю в достаточной степени навязана эта неокантианская интерпретация марксизма, автор начинает опровергать то, что им же создано. Таймер считает возможным заявить, что исторический материализм — это не цельная научная система взглядов на общество, а лишь однобокая «экономическая» теория, что материализм Маркса не какой-то особенный, диалектический, а старый метафизический механистический материализм.

Объявив материализм Маркса механистическим, Таймер тем не менее, на всякий случай, пытается «опровергнуть и материалистическую диалектику». Осуществляет он это в довольно оригинальной форме. В одной из глав своей книги, озаглавленной «Новая мистика»[1], он выступает «поборником» научного прогресса, полемизирует с физическими идеалистами, их попытками идеалистического истолкования новых открытий физической науки. Разгромив таким образом физический идеализм, Таймер тут же заявляет, что попытки марксистов применить диалектический материализм к естественным наукам ничем не отличается от опровергнутых им махинаций физического идеализма.

Если сопоставить оба вывода, к которым пришел Таймер в результате своих «объективных» исследований марксизма, то получится следующее: 1. Марксизм — это механистический материализм; 2. Марксизм — это физический идеализм. Как же марксизм может быть одновременно и материализмом и идеализмом? Для неокантианцев здесь нет затруднений. По их мнению, может быть лишь механистический и естественнонаучный материализм. Поэтому, если марксизм называет себя материализмом, то он — не что иное, как механистический материализм. Если же Маркс и Энгельс критикуют эту разновидность материализма и называют себя диалектическими материалистами, то они, по мнению неокантианцев, просто отрицают материализм и становятся идеалистами.

Таймер считает, что своей критикой механистического материализма и физического идеализма он добился окончательного

[1] W. Theimer. Der Marxismus. Bern 1950, S. 135.

опровержения марксизма. На деле же здесь в его «критике» проявляется лишь старое неокантианское трюкачество, уже известная манера социал-демократического философствования, стремление сделать очевидное неясным, превратно истолковать самые несомненные факты. Всякому ясно, что Маркс и Энгельс являются основоположниками диалектического материализма и что они были материалистами до конца своей жизни. И тем не менее неокантианцы считают нужным усомниться в этом. Такое сомнение свойственно не только Таймеру. Его социал-демократический предшественник неокантианец Макс Адлер в одном из своих произведений также спрашивал, почему Маркс и Энгельс называют себя материалистами, и пытался доказать, что они не были таковыми. То же самое делает и Таймер. Он утверждает, что исторический материализм Маркса не что иное, как рационализм. Рядовой читатель, по мнению Таймера, не догадывается об этом лишь по той причине, что «у Маркса человеческий разум имеет другое название: он называется хозяйством» [1].

Таймер крайне примитивен и неоригинален не только в своей манере извращения основных положений марксистской философии, но и философского материализма вообще. Полемизируя о физическом идеализме, Таймер сам идеалистически истолковывает положение современной физики и приходит к отрицанию существования материи. Он сперва приписывает диалектическому материализму старое догматическое понимание материи как конкретной наипростейшей неизменной частицы материального мира (атома), а затем опровергает его. Насколько Таймер далек от правильного понимания марксистско-философской категории материи, свидетельствует данное им «марксистское» определение материи. Согласно Таймеру, общими для «материй» всех «материалистов», в том числе и диалектического материализма Маркса, являются следующие свойства: «Осязаемость, непроницаемость, непосредственная данность, которые по мнению материалистов придают материальным вещам значение более привилегированной реальности, нежели идеальным вещам. Материальным является близлежащее, на основе чувственного познания данное, просто понимаемое» [2]. Но поскольку материя для материалиста есть некая неизменная и простейшая материальная частица, то она вполне может исчезнуть, перестать быть таковой. Примером подобного исчезновения материи, по его мнению, является превращение одного электрона и одного позитрона при определенных условиях в электромагнитные волны, в так называемые «гамма лучи». Он приводит и другие примеры, пытаясь доказать, что материя, превращаясь в энергию, выступает

---

[1] W. Theimer. Der Marxismus. Bern 1960, S. 134.
[2] Ibid.

в нематериальной форме. При этом он исходит из известной формулы Эйнштейна: $E = m . c^2$.

Все эти рассуждения Таймера стали возможными, во-первых, в результате искажения марксистского определения философской категории материи, во-вторых, в результате неверного идеалистического толкования данных физико-математической науки.

Диалектический материализм под материей разумеет не атом, электрон или какую-либо другую конкретную форму существования материи, а объективную материальную реальность, существующую независимо от нашего сознания. Ленин пишет, что «материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [1]. Открытия физики, знакомящие нас с новыми все более простыми формами материи, свидетельствуют не об исчезновении материи, т. е. объективной реальности внешнего мира, а об углублении наших знаний о структуре материальной природы; они не опровергают диалектического материализма, а, наоборот, являются блестящими подтверждениями его положений. Так, например, формула Эйнштейна $E = m . c^2$, которую Таймер использует для своей критики марксистской философии, является лишь новым научным подтверждением известного положения материалистической диалектики о том, что всякое движение связано с материей. Этот закон одновременно указывает, что так называемая лучистая энергия или электромагнитные поля обладают массой и тем самым подчеркивают материалистический характер этих явлений.

Таймер подчеркивает сложность новейшей физики, которая якобы все труднее и труднее поддается материалистическому истолкованию. Ну, а если это так, рассуждает Таймер, то очевидно, что материализм никак не применим к таким сложным наукам, какими являются науки общественные. Научный социализм, основанный на диалектическом материализме, по мнению Таймера, принципиально невозможен. «На основе современного духовного вооружения нельзя создать научного социализма. Новейший западно-европейский социализм медленно освобождается от наивных идей старой школы» [2].

Подобная критика диалектического материализма представляет собой новый вариант обоснования неокантианского идеализма. Целью всего этого философствования является чисто неокантианское разграничение и противопоставление методологии общественных и естественных наук, попытка доказать невозможность познания объективных законов общественного развития и,

---

[1] В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 117.

[2] W. Theimer. Der Marxismus, 1950, SS. 129, 251.

тем самым, доказать неправомерность марксистской философии как науки об этих законах.

Мы уже говорили, что, опровергая марксистскую науку об обществе, Таймер призывал при исследовании явлений общественной жизни, а также политической деятельности руководствоваться системой этических ценностей и идеалов. Здесь необходимо лишь добавить, что, развивая неокантианскую «философию ценностей», Таймер в отличие от Риккерта, не скрывает субъективистского характера пропагандируемого им учения. Если Риккерт старался подчеркнуть объективный характер своего мира ценностей, расположенного где-то по ту сторону объекта и субъекта, то Таймер совершенно откровенно говорит о том, что мы выбираем из всего многообразия явлений общества лишь то, что *нас интересует*, что имеет отношение к *нашим актуальным проблемам, к нашим желаниям и ценностям*. Таймеру больше нравится Макс Вебер, который, по его мнению, последовательнее Риккерта и больше подчеркивает роль субъекта. «В противоположность генерализирующему методу естественных наук, общественные науки индивидуализируют, — пишет Таймер, — они выбирают субъективно, уже их материал несет на себе печать воли отдельной личности. Но это не недостаток, а преимущество общественных наук»[1]. Точка зрения Таймера ясна. Исторически ценным являются для него те события общественной жизни, которые интересуют личность, которые имеют отношение к актуальным проблемам каждой, отдельной личности, занимающейся изучением истории. Критерием определения значимости каждого события является «субъективная произвольная точка зрения». Таким образом, Таймер не дает объективного критерия для исследования явлений общественной жизни. Согласно его теории, общественная наука должна превратиться в науку чисто описательную, констатирующую, неспособную делать какие-либо обобщения. Исходя из этой точки зрения, политик, поскольку нет объективных предпосылок, направляющих его деятельность, должен руководствоваться лишь своими личными целями и идеалами. Таким образом, в лице Таймера современное неокантианство приходит к волюнтаризму, к утверждению, что субъективная воля, цели и идеалы играют решающую роль в определении общественной деятельности человека. Нет объективных законов общественного развития. Эти законы диктуются нашей свободной волей.

Таймер неоднократно подчеркивает, что проблема взаимоотношения общественных и естественных наук имеет большое практическое значение, ибо это есть вопрос отношения теории и практики. Только правильное разрешение этого вопроса может привести к определению того принципа, которым следует руко-

---

[1] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1955. N 6.

водствоваться людям в их общественной деятельности. Найден ли Таймером такой принцип? Что же, согласно его мнению, определяет в конечном счете ход общественного развития? «В истории и в политике ход развития определяется не монистически, одним единственным фактором, — пишет Таймер, — здесь постоянно плюралистически действует много факторов: духовные, психологические, материальные, биологические, климатические, географические, хозяйственные, магические, религиозные и другие. Эти факторы автономны и равноценны по отношению друг к другу. Они не «надстройки» какого-либо доминирующего базиса, каким является у Маркса хозяйство»[1].

Таймер метафизически подходит к решению этого вопроса. Он поступает как настоящий идеалист-эклектик. Механически соединяя различные существенные и несущественные факторы, влияющие на развитие истории и политики, в виде некоей суммы равноценных и автономных предпосылок общественного развития, Таймер предлагает в равной мере руководствоваться каждым из этих факторов. Однако, на деле это значит — не иметь никакого путеводного принципа для правильного ориентирования в общественной жизни. Предлагая в одинаковой степени учитывать все бесконечное многообразие возможностей общественной жизни, Таймер рекомендует осуществить неосуществимое. Иначе говоря, отрицает всякое значение научной теории для общественной практики.

Таймер боится революционной и конкретной диалектики, он пытается с помощью эклектики и софистики смазать все конкретное и определенное в общественной борьбе, прикрыть свою измену делу рабочего класса. Таймеровская эклектика является отказом от конкретной точки зрения, от определенности и точности в общественно-политической науке.

Обосновывая свое субъективистское учение об обществе, Таймер вновь пытается опровергнуть исторический материализм Маркса. При этом он по обыкновению искажает марксистское учение об обществе. Согласно Таймеру, исторический материализм признает лишь один единственный фактор, влияющий на ход развития истории и политики, — экономику. В действительности Маркс и Энгельс никогда не утверждали этого. Марксизм учит, что развитие общественной жизни определяется, в первую очередь, общественным бытием, условиями материальной жизни общества, в которые входят географическая среда, народонаселение и материальное производство или же, если пользоваться терминологией Таймера, географические, климатические, биологические, материальные и хозяйственные факторы. Все эти условия материальной жизни общества определяют, в конечном счете, духовный облик общества, т. е. его идеи, политические, пра-

[1] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1955. N 6.

вовые, религиозные, художественные взгляды. Исторический материализм не только не отрицает, а наоборот подчеркивает серьезную роль всех этих идеальных факторов в жизни общества. Диалектическое учение марксизма об обществе требует всестороннего изучения каждого общественного явления в его объективной взаимосвязи и взаимозависимости со всеми факторами, в той или иной мере обусловливающими возникновение и развитие этого явления. «Чтобы действительно знать предмет, надо охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования», — писал Ленин. — Мы никогда не достигнем этого полностью, но требование всесторонности предостережет нас от ошибок и от омертвения» [1].

Отсюда видно, что марксизм учитывает значение и силу всех факторов, влияющих на ход общественного развития. Будучи чуждым всякому софистическому игнорированию всестороннего анализа каждого общественного явления, марксизм вместе с тем всегда был принципиальным противником эклектического подхода в оценке факторов развития общества. Марксизм подчеркивает, что не все факторы имеют одинаковое значение. Одни являются решающими и определяющими, другие — имеют второстепенное значение или являются производными, зависимыми и несамостоятельными. Поэтому исторический материализм выделяет из всей системы условий материальной жизни общества в качестве главного и определяющего фактора развития способ производства материальных благ, экономический строй общества на данном этапе его развития. И совершенно нелепо было бы утверждать, как это делает Таймер, что географические, биологические факторы и способ производства — это равноценные факторы общественного развития. Подобное утверждение противоречит прежде всего попытке самого Таймера строго разграничить естественные науки от общественных. Ибо если географический, биологический, климатический факторы наравне со способом производства могут оказаться самостоятельными и решающими для общественного развития, то тогда неверно положение Таймера о том, что философия механистического материализма пригодна лишь для объяснения явлений природы. Если географическая среда может рассматриваться в качестве определяющего фактора развития общества, то и механическая причинность, которая, по Таймеру, господствует в природе, должна стать определяющей для объяснения явлений общественной жизни. Таким образом эклектическое учение Таймера о сумме равноценных и автономных факторов отвергает исходные положения его философии, а именно — принципиальное разграничение и противопоставление методологии естественных и общественных наук.

---

[1] В. И. Ленин. Соч., т. 32, изд. 4, стр. 72.

Реакционность и антинаучность неокантианской теоретической эклектики становятся особенно очевидными в ходе общественно-практической деятельности. Таймер с помощью своей «теории» проповедует теоретическую и политическую беспринципность. Достаточно ознакомиться с политической деятельностью Таймера, чтобы убедиться в полной беспринципности этого правого социал-демократического деятеля. Он не может долго придерживаться того или иного политического идеала или теории и торопится от них освободиться, если осуществление их встречает серьезные трудности. Ведь, по мнению Таймера, для социал-демократии важна не цель, не осуществление какого-то определенного социалистического идеала, и не учение, обосновывающее этот идеал, а непрерывное движение, преуспевание в политической жизни. По мнению Таймера, в социал-демократии все должно быть подчинено стремлению к власти, к завоеванию большинства в буржуазном бундестаге. Если политический идеал, принцип или теория хотя бы временно препятствует этому движению, то нужно отбросить их в сторону как неоправдавшие себя практически.

Выборы, состоявшиеся в сентябре 1953 г. в Западной Германии, не принесли социал-демократии желанной победы. И вот Таймер, удрученный результатами выборов, призывает социал-демократов отказаться от марксизма, который-де является причиной всех неудач партии.

По мнению Таймера, средние слои населения не голосовали за социал-демократов потому, что социал-демократы в их глазах все еще остаются марксистами. В действительности социал-демократия уже давно отказалась от «ортодоксального» марксизма и признает лишь марксизм социал-демократический, т. е. ревизионизм. Но для того, чтобы все это объяснить мелкому буржуа, нужно время, которого нет. «Если к тому же принять во внимание тот устрашающий характер, который приняло слово марксизм в течение долгих лет нацистской травли, — пишет Таймер, — то станут понятными те непроходимые психологические барьеры, которые возникают перед средним избирателем еще до того, как он начинает разбираться в отличительных особенностях социал-демократического марксизма»[1]. Таким образом необходимо просто отказаться от марксизма.

По Таймеру, марксизма придерживаться нельзя еще и потому, что он построен на «пренебрежении» к мелкому буржуа, в марксизме нет места для средних слоев населения. Таймер старается всячески убедить социал-демократов в том, что Маркс, якобы, отрицал всякую историческую роль средних слоев населения. На самом деле, по мнению Таймера, не пролетариат, а именно средние слои населения играют решающую роль в сов-

[1] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1953, N 10.

ременных капиталистических странах и, в частности, в Германии. В качестве примера, подтверждающего это положение, он приводит приход Гитлера к власти. Согласно Таймеру, «именно средние слои населения привели этого ярого врага рабочего класса к власти и, хотя с катастрофическими последствиями, показали, что они умеют постоять за свою собственную политику, в то время как марксизм объясняет, что средние слои могут лишь примкнуть либо к капиталистам, либо к пролетариям» [1].

Из всего сказанного ясно, что Таймер сознательно умаляет роль рабочего класса в развитии капиталистического общества, отрицает значение социалистического идеала, старается превратить германскую социал-демократию в чисто мелкобуржуазную партию, привить мелкобуржуазную идеологию всему рабочему классу. А для этого нужно прежде всего обезоружить социал-демократию в идейном отношении, заставить ее окончательно порвать с марксистскими идеями, которые становятся все более популярными среди рядовых членов партии. Таймер выступает против любой попытки оживить в германской социал-демократии старые революционные традиции. Он торопится подавить эти стремления еще до того, как они успеют окрепнуть. Этим и объясняются его злобные нападки на марксизм, его стремление исказить марксизм, представить его массам в самом неприглядном виде.

Следует отметить, что в результате фашистской травли широким слоям среднего сословия Германии была действительно внушена неприязнь к марксизму. Теперь же правый социал-демократ Таймер продолжает это грязное дело нацистских пропагандистов. И сейчас он старается внушить немецкому мелкому буржуа, интеллигенту, крестьянину и ремесленнику, что марксизм весьма пренебрежительно относится к их судьбе, не признает их политической силы, их общественного значения. Все эти уверения Таймера представляют собой самое беспринципное искажение марксистского учения об обществе.

В действительности, марксизм не отрицает политической роли средних слоев населения буржуазного общества и не пренебрегает их судьбой, как это старается доказать Таймер. Наоборот, только с позиций марксизма можно дать правильное, научно обоснованное определение исторической роли средних слоев населения.

Самым революционным классом капиталистического общества является пролетариат, призванный всем закономерным ходом исторического развития низвергнуть капитализм и построить новое социалистическое общество, свободное от всякой эксплуатации человека человеком. Революционность пролетариата объясняется не тем, что он наиболее бедный и страдающий класс,

---

[1] W. Theimer. «Gewerkschaftliche Monatshefte», 1953, N 10.

или наиболее многочисленный, как это думает Таймер, а тем, что он является основной силой производства материальных благ и связан с наиболее развитым крупным машинным производством, основой будущей социалистической экономики. Пролетариат революционен еще и потому, что не имеет собственности на средства производства, ему нечего терять. Поэтому он больше, чем какой-либо иной класс, способен последовательно бороться за уничтожение частной собственности и замену ее общественной собственностью на орудия и средства производства и тем самым за уничтожение всякой эксплуатации.

Выделение марксизмом революционной, авангардной роли пролетариата в революционном движении не означает игнорирования исторической роли других классов и слоев населения и, в частности, средних слоев. Наоборот, марксизм дает наиболее верную оценку политической роли средних слоев населения. Средние слои населения могут сыграть большую и весьма прогрессивную роль, если они в процессе революционного движения примкнут к пролетариату, и, наоборот, могут помешать успешному исходу революционной борьбы, если поддержат буржуазию. Поэтому марксизм учит, что пролетариат, если он хочет добиться успеха в борьбе с капитализмом, должен завоевать на свою сторону средние слои населения и прежде всего крестьянство. Все это говорит не о пренебрежении марксизма к средним слоям населения, а о строгом учете их политической роли, их места и значения в общественной жизни.

Средние слои населения капиталистического общества представляют собой значительную политическую силу, но не самостоятельную и решающую, как это утверждает Таймер. Его пример с приходом Гитлера к власти не только не подтверждает его тезис, а, наоборот, опровергает его. Таймер утверждает, что, поставив Гитлера у власти, средние сословия доказали всем, что они могут осуществлять свою собственную политику. Действительно, вряд ли кто может отрицать, что большинство мелкобуржуазных средних слоев населения Германии отдали свои голоса за национал-социалистов и помогли Гитлеру захватить власть. Но было бы крайне неверным разбойничью внешнюю и внутреннюю политику фашизма называть собственной политикой средних слоев населения. Да и сам Таймер признает, что деятельность фашистского государства отнюдь не являлась выражением стремлений и интересов немецкой интеллигенции, крестьянства, ремесленников, служащих и мелкой буржуазии. Следовательно, в годы гитлеровского господства средние слои населения стояли не за свою собственную политику, а вынуждены были поддерживать политику германского империалистического капитализма. Таким образом, приведенный Таймером пример не опровергает марксистского положения о политической несамостоятельности средних слоев, а, напротив, лишний раз

подтверждает правильность точки зрения марксизма на этот вопрос.

Опыт истории показывает, что не марксисты, а именно социал-демократы не понимали действительной исторической роли средних сословий, именно они недооценивали значения этих сословий как определенной политической силы. Еще в 20-х годах нашего века, до прихода фашистов к власти, немецкие коммунисты предлагали социал-демократам объединиться для борьбы с национал-социалистической партией, которая в то время усиленно привлекала на свою сторону средние слои населения. Немецкие марксисты понимали, какую роль могут сыграть эти слои населения в руках у империалистической буржуазии и решительно боролись против распространения среди них фашистской идеологии. Социал-демократы не желали считаться со всеми этими фактами, отвергли сотрудничество с коммунистами и тем самым помогли национал-социалистам прийти к власти.

Современные правые немецкие социал-демократы забыли об этих печальных уроках германской истории. Правда, они поняли, что нужно считаться со средним сословием, завоевать его доверие, но не для того, чтобы повести их под руководством пролетариата на решительную борьбу с капитализмом, а для того, чтобы с их помощью прийти к государственной власти. Таймер с нескрываемой завистью вспоминает о том, как умело национал-социалисты завлекали на свою сторону средние слои населения и как бы рекомендует социал-демократам последовать этому «блестящему» примеру.

Неокантианство и в настоящее время, независимо от того, кем оно представлено — современной ли буржуазной профессурой или правыми социал-демократическими «теоретиками» — является серьезным идеологическим оружием империалистической буржуазии в ее борьбе с марксизмом и революционным рабочим движением.

Таймер и другие современные неокантианцы переняли у старых неокантианцев не только их идеалистическую аргументацию, но и их методы искажения марксистской философии. Но в отличие от старого современный неокантианский идеализм носит еще более реакционный характер. Причины этого следует искать не столько в имманентных закономерностях философского развития, сколько в особенностях политической и идеологической жизни Западной Германии, в обострении борьбы между рабочим классом и западногерманской империалистической буржуазией. С помощью неокантианства и других реакционных идеалистических теорий буржуазные идеологи пытаются предотвратить рост влияния марксизма — теоретического оружия рабочего класса в борьбе за новый, социалистический строй.

Между «старыми» и «новыми» неокантианцами существует принципиальная общность, роднящая все разновидности неокан-

тианства и выражающая социальную и философскую сущность этого течения. Этой общей чертой является борьба неокантианства с марксизмом и его материалистической философией, стремление, опираясь на реакционные стороны кантовской философии, дать идеалистическую интерпретацию достижений общественных и естественных наук.

Буржуазия уже не удовлетворяется прежней неокантианской критикой Канта «справа» и требует более решительного развития реакционных и идеалистических сторон кантовской философии. Для нее неприемлемо даже чисто внешнее «примиренчество» старого неокантианства (Коген, Наторп, Форлендер) и неокантианских ревизионистов (Бернштейн, Вольтман, Адлер и др.) с марксизмом. Неокантианство в современных условиях поддерживается немецкой буржуазией лишь постольку, поскольку оно враждебно марксистской философии. Марбургские неокантианцы формально соглашались с некоторыми положениями марксизма и даже говорили о возможности соединения Маркса с Кантом, а неокантианские ревизионисты даже фарисейски называли себя «марксистами» и утверждали, что намерены лишь несколько «улучшить» и «дополнить» марксизм с помощью кантианской этики. В противоположность им современные неокантианцы — Эббингаус, Гаймзет, Таймер и др. — являются открытыми врагами марксизма. Таймер прямо призывает германских социал-демократов решительно отказаться от марксизма, отбросить в сторону старую, свойственную неокантианскому ревизионизму, маскировку под марксизм.

* *
*

Реформизм и оппортунизм, сложившиеся в социал-демократическом движении конца прошлого столетия в форме ревизии марксизма, в частности неокантианского ревизионизма, постепенно пришли к полному отказу от революционной теории рабочего класса. В настоящее время ревизионисты соединяют свои старые идеалистические учения с «новейшими» буржуазными теориями. Правое крыло социал-демократии окончательно порвало с марксизмом и противопоставило научному социализму так называемый демократический социализм.

Неокантианство еще в ранний период своего развития стало одним из важнейших философских источников правосоциалистической идеологии и в настоящее время оно используется для теоретического обоснования «демократического социализма». Западногерманские социал-демократические теоретики Эйхлер, Арндт, Риттинг, Кнорринген и другие называют себя учениками неокантианца Л. Нельсона. Вслед за неокантианцами они говорят о социализме как «движении, основанном на этике». В со-

циалистическом движении, по их мнению, нужно опираться не на исторические законы, а на нравственные идеалы. Таким образом, и сегодня западногерманские социал-демократы повторяют старую неокантианскую теорию «этического социализма», согласно которой социализм — это не какой-то конкретный общественный строй, долженствующий наступить с необходимостью вслед за капитализмом, а нравственная задача всего человечества, никогда недосягаемое будущее, к которому должно постоянно стремиться.

Что же заставляет людей стремиться к этому «неземному» и никогда практически неосуществимому будущему? Моральное долженствование, вытекающее из основного нравственного закона Канта — категорического императива. Этот нравственный идеал не порождается действительностью, а изначально заложен в душе человека, он возникает в результате некоей способности человека представлять себе, мыслить абсолютные идеалы и ценности.

В основе «этического социализма» лежит чисто формалистический нравственный принцип Канта, который в силу своего абсолютно отрицательного характера не может стать источником творческого вдохновения, силой, направляющей революционно-практическую деятельность людей. Отодвигая осуществление общественных идеалов в бесконечно далекое будущее, неокантианская этика примиряет человека с настоящим, в лучшем случае призывает к социальным реформам, не влекущим за собой революционного преобразования общества.

Начав с противопоставления социальных реформ социалистической революции, неокантианская социал-демократия в наши дни пришла к защите государственномонополистического капитализма. Раньше реформисты и неокантианские ревизионисты из II Интернационала говорили, что их разногласия с марксизмом касаются не столько конечной цели, сколько средств ее осуществления. Они отказывались доводить классовую борьбу до диктатуры пролетариата. Теперь они открыто отвергают научный социализм, отрицают не только классовую борьбу, но и само существование антагонистических классов в буржуазном обществе. Выступая против уничтожения частной собственности на средства производства, теоретики правой социал-демократии говорят сегодня о происходящей якобы «трансформации» капитализма в социализм.

За последнее столетие буржуазные теоретики предлагали множество политических доктрин и общественных идеалов, осуществление которых может якобы избавить капиталистическое общество от его социальных недугов и принести трудящемуся человеку обеспеченную и спокойную жизнь. Теоретики и политики буржуазных и правосоциалистических партий по-разному называли это будущее общество «всеобщего благосостояния»,

Одни называли его «народным капитализмом», другие «этическим социализмом», «демократическим социализмом» и т. д. Партии, выдвигавшие эти общественные, идеалы приходили к власти. Одна руководящая партия сменяла другую, но положение вещей не менялось. Присущие капитализму социальные пороки не только не были устранены, но и приняли более вопиющие формы. Капиталистические страны сейчас, как и прежде, страдают от разных проявлений необузданной экономической стихии — кризисов, хронической безработицы и массовой нищеты.

Вместе с тем современная эпоха подтвердила правильность марксистской теории научного социализма. Опыт СССР и других социалистических стран убедительно показал всему миру, что только коммунизм может освободить человечество от социального гнета и неравенства, принести людям свободную и обеспеченную жизнь.

Коммунизм, как об этом свидетельствует практика современного социалистического мира, воплощает и утверждает высокие нравственные принципы отношений между людьми и народами — принципы равенства, братства и справедливости. Коммунизм привлекает на свою сторону миллионные массы трудящихся в капиталистических странах как программа общественного переустройства, оправдавшая себя и теоретически и практически.

Огромные социальные изменения, происшедшие в мире за последние пятьдесят лет, привели буржуазную и социал-реформистскую идеологию к глубокому кризису. Буржуазия, чувствуя насколько трудно стало защищать капитализм средствами рациональной аргументации, с помощью различных социально-политических доктрин, построенных на псевдонаучных основаниях, перешла к антикоммунистической пропаганде, выражающейся в прямой клевете и фальсификации марксизма и практики коммунистического строительства. В борьбе с коммунизмом в широких масштабах буржуазия стала использовать церковь и религию. Клерикализм приобрел большое значение в политическом и идеологическом арсенале современного империализма.

Все эти тенденции нашли свое отражение в буржуазной философии и социологии, повлияли также и на идеологию и практическую деятельность правой социал-демократии. Западногерманская социал-демократическая партия сделала антикоммунизм важнейшим своим идеологическим орудием. В последние годы она с позиций открыто оппозиционной партии перешла на позицию «доброжелательного нейтралитета» в отношении к правящей партии христианско-демократического союза. В знак своего уважительного отношения к представителям политического клерикализма, правые лидеры социал-демократической партии— К. Шмидт, В. Кнорринген, А. Арндт на Мюнхенской сессии ка-

толической академии в 1958 г. официально внесли предложение о сотрудничестве с представителями политического клерикализма.

В теоретических вопросах идеологи социал-демократизма, как и прежде, следуют за буржуазной профессурой, принимая на вооружение всякое ее философское «новооткрытие». В последние годы в западногерманской философской литературе стало появляться все больше работ, в которых предпринимаются попытки сблизить неокантианскую и неотомистскую точки зрения. Этому посвящены: большой коллективный труд «Кант и схоластика сегодня», книга Готфрида Мартина «Вильгельм Оккам» и другие.

Неотомисты, еще недавно поносившие Канта за его критику рациональной геологии, теперь используют кантовскую философию — учение о двойственной истине, критическое обоснование метафизики и моральной религии и т. д. Неокантианцы, в свою очередь, обнаруживают некоторые моменты сходства между своей философией и неотомизмом.

Вслед за буржуазными профессорами о своем родстве с неотомизмом заговорили социал-демократические теоретики неокантианского толка. В. Таймер, В. Эйхлер, Г. Дейст, а также австрийские социалисты Ф. Крейцер, М. Нейгебауэр и др. в своих теоретических статьях пишут о большом сходстве социально-политической доктрины католизма с социал-демократическим учением «демократического социализма». Такой идейный союз клерикалов и лидеров правых социалистов объясняется не только их общим враждебным отношением к коммунизму и стремлением оказать идейное влияние на рабочее движение, но и действительным совпадением их социальных концепций по ряду важных вопросов.

Современные католические теоретики и близкие к неокантианству идеологи реформизма, выступая против научного социализма и марксистской материалистической философии, придерживаются единых взглядов на государство, частную собственность. У них также единое понимание нравственных идеалов. Неокантианство современного социал-реформизма, освобожденное от «марксистской» терминологии, которой его представители некогда прикрывали идеалистическую и оппортунистическую сущность своей философии, теперь еще более отчетливо обнаружило присущий ему идеализм и поповщину. Бог, выступавший в кантовской философии в качестве единственной гарантии осуществления человеческих идеалов и явившийся чуть ли не родоначальником социализма, вновь фигурирует в работах современных неокантианцев от социал-демократии. Например, Генрих Дейст в одной из своих статей подчеркивает существенную общность «демократического социализма» и «христианского социализма». «Много общего связывает католическое и свободо-

любивое — социалистическое (речь идет о социал-демократизме) воззрения, — пишет он. — В основе обеих форм мышления лежит картина человека в его отношении к богу, с одной стороны, и в его индивидуальности, вытекающей из этого, — с другой». То, что социал-демократическая партия признает христианство, Дейст считает само собой разумеющимся.

Там, где провозглашаются чисто абстрактные, нежизненные идеалы и принципы, конечно, трудно обойтись без бога, без веры в бессмертие души. Если в действительности нет реальных условий и средств для осуществления общественных и нравственных идеалов, провозглашаемых идеологами современного реформизма, то они пытаются найти эти условия по ту сторону действительности, в трансцендентальной сфере долженствования. «Вера, — пишет Ф. Крейцер, — удовлетворяющая душевную потребность и ведущая к признанию нравственного принципа, который делает людей счастливее или лучше, является святой также и для неверующих. Единственно правильным базисом, на котором социалисты могут идти навстречу католическому миру идей, является, таким образом, понятие исторической целесообразности внешнего порядка» [2]. Крейцер отмечает далее, что сближение между социализмом и религией объясняется не только реальнополитическими соображениями, но и мировоззренческим родством.

Католические и неокантианские социологи предполагают, что детерминизм материалистического учения исключает всякую возможность настоящего нравственного идеала и что человек, преследующий чисто земные цели и тесно связывающий свои идеалы с действительностью, роняет свое «высокое человеческое достоинство». Австрийский социалист Макс Нейгебауер замечает по этому поводу, что «социализм в этическом отношении никогда не был материалистичен». По его мнению, социализм является лишь конкретизацией этики, которая может быть обоснована лишь религиозно.

Здесь выражена старая идеалистическая точка зрения, согласно которой действительность и идеалы — нечто взаимоисключающее, что действительно моральное и возвышенное нужно искать не на земле, а в некоем потустороннем мире абсолютных идеалов и ценностей. Ссылаясь на то, что люди в различные периоды истории выдвигали одни и те же идеалы, например идеалы свободы и равенства, католические и неокантианские теоретики пытаются доказать их неземное, сверхъестественное происхождение.

При первом взгляде, действительно, может показаться, что люди различных времен стремились к одним и тем же идеалам

---

[1] «Vorwärts», 17, II, 1958.

[2] «Die Zukunft», 1957, 5/6, S. 142.

К свободе и равенству призывали не только деятели французской буржуазной революции конца XVIII в., но и участники более ранних революционных движений — крестьянских войн, восстаний рабов и т. д. Однако достаточно рассмотреть каждое из этих движений в связи с выдвигаемыми ими требованиями свободы и равенства, чтобы убедиться, что в каждый период истории эти идеалы были наполнены конкретным содержанием, вытекающим из данных общественных условий и требований прогрессивного, борющегося класса.

Если восставший раб под свободой понимал право называться человеком и стремился получить в личное владение хотя бы крохотный клочок земли, то крепостной крестьянин выдвигал уже иные требования. А буржуазия в свою революционную пору выступала против сословных привилегий феодального общества и ратовала за формальное равенство всех перед законом. Обладавшая огромной собственностью еще до прихода к власти, буржуазия под свободой понимала право по своему усмотрению распоряжаться собственностью в процессе хозяйственной жизни и объявила частную собственность священной и неприкосновенной.

Революционное движение рабочего класса также стремится к завоеванию свободы и равенства. Однако пролетариат считает, что подлинная свобода и равенство возможны лишь в результате обобществления частной собственности, при наличии равных прав всех членов общества на собственность и на продукты общественного труда.

И все же при всем различии выдвигавшихся в разные эпохи нравственных и политических идеалов в них есть нечто общее, что связывает их единой линией, выражает какую-то единую для этих исторических периодов тенденцию. Такой общей тенденцией является революционное отрицание на разных этапах истории конкретных проявлений социального зла и несправедливости, утверждение новых принципов общественной жизни, открывающих более широкие возможности для социального прогресса. Кроме того, общим для многих революционных движений является последовательное стремление угнетенных классов к свободе, выражающееся часто в абстрактных требованиях свободы и равенства, предполагающих полное отрицание всякой возможной социальной несправедливости. Будучи наиболее последовательными борцами за моральный прогресс, угнетенные массы трудящихся в своих требованиях всегда шли дальше возможностей эпохи. Ничем не ограниченное представление о свободе и равенстве выступает как общая черта ряда революционных движений. Таким образом, общие моменты в идеалах разных эпох объясняются совершенно определенными историческими, земными причинами, а не сверхъестественным происхождением этих идеалов.

Жизнь показывает, что не только конкретные, но и самые

отвлеченные идеалы имеют земное происхождение. Нельзя представить себе понятие свободы без тех земных пут, от которых необходимо человечеству освободиться. Трудно судить о добре, не соприкасаясь с конкретным социальным злом, не связывая его с ним. Не случайно различные конкретные, вернее говоря, определенные понятия о добре воспринимаются как отрицание известных недобрых, злых действий и явлений. А отвлеченное понятие добра понимается как отрицание всякого возможного зла, существующего или могущего когда-либо возникнуть.

Представления о добре, о равенстве и свободе возникают у людей в процессе самой жизни, когда они на практике сталкиваются с конкретными проявлениями зла, неравенства и порабощения.

Марксистская материалистическая философия придает огромное значение нравственным идеалам. Революционный пролетариат в борьбе с капитализмом выдвинул свои новые моральные принципы и идеалы, показал всю безнравственность и несправедливость буржуазного строя, неизбежность гибели капитализма и смены его коммунизмом. Сила и привлекательность коммунистических идеалов в том, что это — жизнеутверждающие идеалы, рождающиеся в революционной практике трудящихся масс, на основе научных исследований социально-экономических отношений действительности. Коммунистические идеалы не просто декларируют желательность или необходимость установления справедливого общественного строя, обеспечения прав и свободы человеческой личности. Они, прежде всего, учитывают объективно-реальные возможности и силы, могущие претворить их в жизнь. Именно поэтому такие идеалы вдохновляют миллионные массы к творческой, революционной деятельности.

Коммунизм уже более не только идеал, но реальная действительность, рождающаяся на глазах нашего поколения. Советский Союз вступил в период развернутого строительства коммунистического общества, а другие социалистические государства успешно завершают строительство социализма. Программа коммунизма, принятая на XXII съезде Коммунистической партии, указала конкретный двадцатилетний срок, в течение которого коммунизм в нашей стране будет в основном построен.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора 3
Кант и неокантианцы 5
Марбургская школа 17
Баденская школа 35
Неокантианский ревизионизм 52
Современное неокантианство 57

Борис Тигранович Григорьян

НЕОКАНТИАНСТВО

Редактор *Ю. М. Бородай*
Технический редактор *С. С. Горохова*
Корректор *Н. Ф. Ломакина*

Сдано в набор 31/I—62 г. Подписано к печати 14/III—62 г.
Бумага 60×90 1/16 5,75 печ. л. 5,68 уч.-изд. л.
Тираж 8000 А 02533 Изд. № Общ—149 Цена 15 коп.

Государственное издательство «Высшая школа»,
Москва, К-62, Подсосенский пер., 20

Тип. изд-ва «Высшая школа», Неглинная, 29/14. Зак. 250

15 коп.